P. R. TROJANO
Prof. di Filosofia morale nella R. Università di Torino

PA-III-71

LE BASI
DELL'UMANISMO

TORINO
FRATELLI BOCCA, EDITORI
ROMA — MILANO

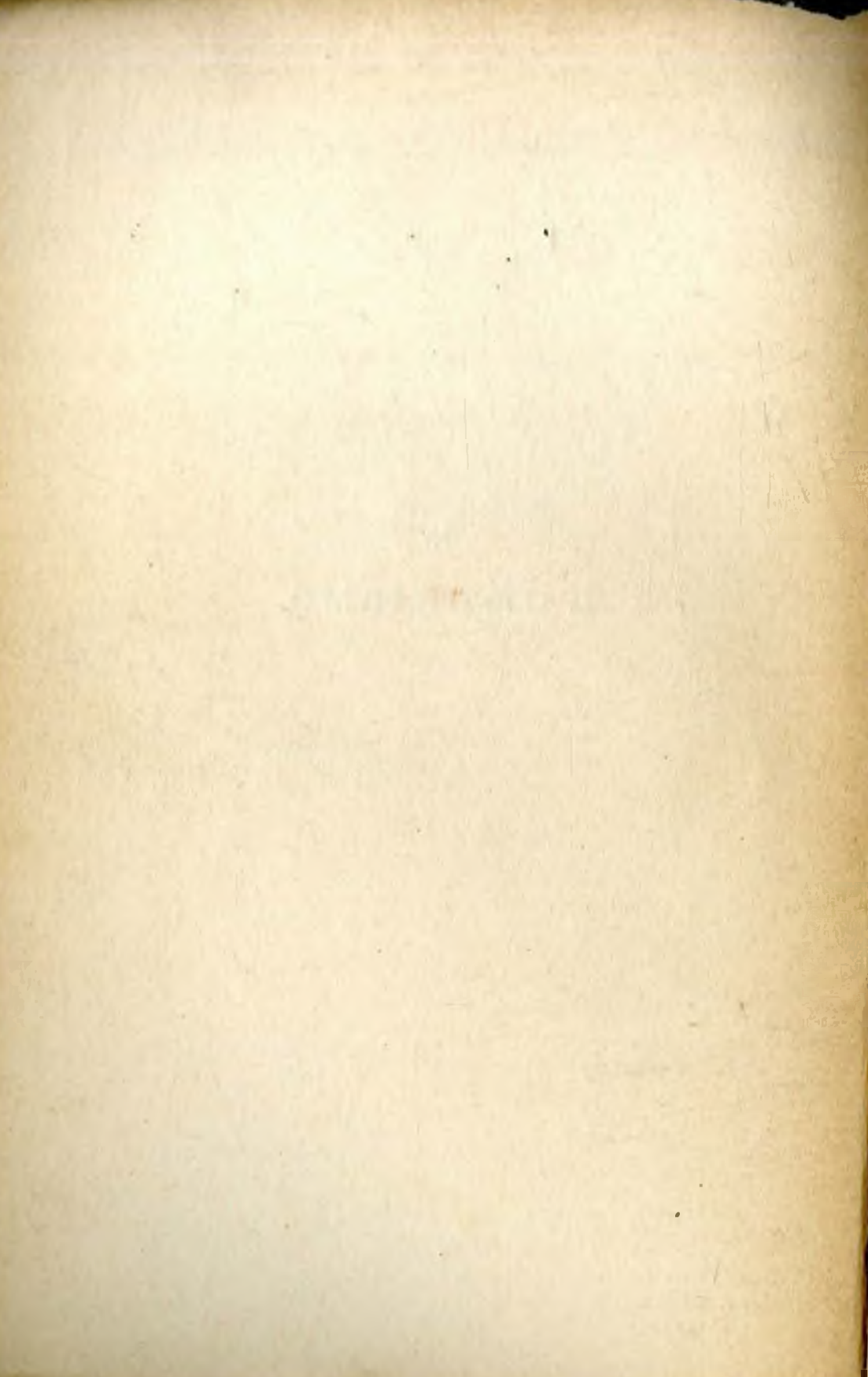
Deposit. gener. per la Sicilia: O. FIORENZA, *Palermo*
Deposito generale per Napoli e Prov.: SOCIETÀ COMMERCIALE LIBRARIA, *Napoli*

1907

La filosofia è concepita in questo libro come la *scienza del regno dello spirito*, e il regno dello spirito come il regno della umanità.

Lo spirito umano, a nostra conoscenza, è l'unico centro teoretico e apprezzativo dell'universo; e questo, in quanto è concepito e concepibile, è il sistema delle sue interpretazioni e valutazioni. La filosofia è però essenzialmente umanismo o spiritualismo umanistico.

L'umanismo d'altri tempi, antireligioso, paganeggiante, sensualistico o razionalistico e astratto, e quello più recente, biologico e pragmatistico, non sono ancora l'umanismo critico e integrale, il quale, mentre si oppone al gretto naturalismo e ad ogni misticismo e opportunismo gnoseologico, riconosce pure ad ogni esigenza della natura e a ogni fatto dello spirito, all'irrazionale non meno che al razionale, il suo posto e il suo valore.

Delle tre parti in cui vuolsi dividere, a parer mio, la filosofia, cioè la *gnoseologia* o dottrina della conoscenza, l'*axiologia* o dottrina del valore e la *cosmologia* o dottrina dell'universo, sono qui trattati alcuni punti fondamentali, che si riferiscono principalmente alle due prime, e che possono servir di base alle particolari scienze dello spirito e specialmente all'etica.

Capitolo I.

L'umanismo.

I.

1. — « Ritorniamo all'uomo »: tale è il motto con cui credo di potere, fin da principio, contrassegnare la direzione del pensiero umanistico; ed il senso di queste parole è nelle considerazioni seguenti.

Dacchè tutta la realtà (se non nel suo essere in sè,) così come è conosciuta e apprezzata, cioè nel modo onde esiste per lo spirito, è un fenomeno, e lo spirito si è di nuovo riconosciuto come principio autonomo e irreducibile, una concezione filosofica, cioè il più alto prodotto dello spirito, che non abbia una qualche base spiritualistica, è destituita d'ogni elaborazione critica. Materialismo, naturalismo meccanico, evoluzionismo, ecc., come concezioni filosofiche, sono, oramai, delle forme storiche definitivamente sorpassate. La filosofia, se ancora ha un proprio ufficio da compiere, è lo studio dell'universa realtà dal punto di vista dello spirito e ne' suoi conoscibili rapporti con esso.

2. — Ma poichè di spirito si parla pure in vario senso, e non solo dello spirito umano, ma anche dello spirito universale e assoluto, cioè non solo di quello che si è rivelato e si rivela, di fatto, all'esperienza soggettiva e storica, ma anche di quello che è termine d'ingenue credenze o di privilegiate intuizioni, pare necessario anzitutto ricondurre la concezione scientifica dello spirito a quello di cui solo abbiamo conoscenza certa e generale, e a cui tutto quello che esso non è è *phainomenon*, allo spirito umano e alle sue leggi. Così l'umanismo o lo spiritualismo umanistico acquista la sua prima e fondamentale determinazione.

3. — Del resto, anche nella sfera dello spirito umano e del mondo che esso si crea, è necessaria una ricerca che determini ciò che è da intendere veramente per spirituale, perchè sia possibile una concezione filosofica concreta, integrale e, per ciò stesso, sincera.

Lo spirito umano non esiste in realtà come spirito o coscienza generica e astratta, nè come trascendente spirito del popolo, anima collettiva, ecc., ecc.; ma, sì, e solamente, come un'immensa molteplicità di coscienze individuali, varie, mutevoli, secondo i modi di loro individuazione e il momento della loro apparizione storica (II, IV). Sarebbe perciò lo spiritualismo umanistico niente più che individualismo arbitrario ed anarchico?

4. — Un esame integrale della coscienza umana e delle sue forme storiche porta a distinguere diverse correnti di pensiero, di sentimenti, di tendenze. Da una parte, quelle che non hanno, se non valore transitorio, accidentale, meramente personale; dall'altra, quelle che, senza punto mancare del valore che hanno per la persona, sono costanti, essenziali, universalmente valevoli. Una selezione di principii e di valori costanti è condizione necessaria d'ogni cognizione filosofica; e questa avrà tanto maggiore consistenza scientifica, quanto più quella sarà d'accordo colla realtà dei fatti spirituali. E, per fortuna, tale selezione, nelle sue forme essenziali, non è il prodotto spontaneo o riflesso di alcune coscienze o menti privilegiate solamente, in cui pure si fa talvolta in modo eminente, sistematico e definitivo, ma è oramai il fatto necessario e immanente della vita dello spirito in tutte le coscienze individuali, che non siano anormali, deficienti o malate. Così, nell'individuo ritroviamo già la universale essenza umana, e l'umanesimo non si vedrà modellarsi su esigenze generiche, astratte e dubitabili, ma sgorgare dalle fonti vive e sicure dell'individualità vivente.

5. — Inoltre, spirito umano, essenza umana, non è, neppure in significato eminente, la ragione solamente e la volontà che si dice razionale. Tutto ciò che costituisce necessariamente un ente, può bensì essere ravvisato nella sua connessione organica, ma sfugge ad ogni apprezzamento selettivo ed eliminativo. Prima della ragione, o come necessaria condizione di essa, vi è la vita; e insieme colla ragione v'è l'istinto e il sentimento, che compiono uffici a cui la ragione non è adatta, e senza di cui la stessa vita razionale sarebbe inconcepibile. L'individuo umano è un'unità fisio-psichica, in cui cape il razionale e l'irrazionale, la tendenza a conoscere e a governare gl'istinti e quella a vivere e a godere, il giudizio obbiettivo e riflesso e l'apprez-

zamento subbiettivo e immediato, la volontà deliberante e il moto degli appetiti che provocano la deliberazione. Figlio dell' intelletto e della ragione è il sapere, ma prodotti loro non sono nè la vita, nè il valore della vita e della potenza, nè ogni altro vissuto valore. Lo spirito è uno, ma secondo il carattere e la direzione delle sue attività e gli elementi che prevalgono in ciascun atto, ha forme diverse e irreducibili: ora è piuttosto spirito teoretico, ora spirito apprezziativo, ora spirito pratico, ora tecnico (II, I). Chiedere all'uno ciò che è ufficio dell'altro, è snaturare il carattere delle attività, turbare l'ordine della vita fisica e spirituale, scatenare nell'individuo una lotta senza tregua e senza possibilità di conciliazione.

6. — Uno degli errori più grandi della filosofia moderna, fecondo di equivoci senza numero, da Cartesio in poi, è stato la riduzione dello spirito pratico e apprezziativo allo spirito teoretico, la volontà e il sentimento al pensiero, alla ragione, e, per una pericolosa *translatio ad genus aliud*, la competenza attribuita a quest'ultima di determinare anche i valori non teoretici e imperare dispoticamente in regni non suoi, dove suo ufficio non altro può essere che di portar luce e consiglio: ufficio, dunque, sussidiario, regolativo, non costitutivo. Così ci siamo lungamente baloccati colle chimere, e da un'ipotetica natura razionale si sono derivati doveri, che hanno mortificato l'essere vivente dov'è la fonte d'ogni vita, nella profondità delle sue tendenze e dei suoi sentimenti più naturali; onde, alla fine, una ragione *pura pratica* è parsa a' suoi stessi ideatori incomprensibile. Ma un altro errore non meno grave è stato quello di chiedere allo spirito pratico, alla volontà, ciò che solo lo spirito apprezziativo, il sentimento, può dare: il responso intorno ai supremi valori umani, i valori vissuti, dico; e, come se ciò non bastasse, anche il responso agli enimmi supremi ed eterni della mente umana. Allora, in nome di una volontà tutta ragione, si è condannato e depreziato il cuore, e non solo le sue inclinazioni men nobili, ma tutto il mondo dei sentimenti: per depurare la vita, l'abbiamo intristita; e si è ritornati, almeno in teoria, all'antico cinismo. Allora, in nome di pratiche esigenze, contraddittorie a quelle stesse già prima definite, in nome d'un supremo bene, che è tutto un concetto ipotetico, si è voluto ricostruire l'edifizio delle verità metafisiche già prima demolito. Non è forse più umano, attenendosi a una più esatta distinzione delle potenze dello spirito, contribuire, come si può, alla degradazione teoretica della volontà, al disconoscimento de' poteri pratici e apprezziativi dell'intelletto, alla riabilitazione del giudizio di sentimento?

7. — L'alta estimazione che l'umanesimo è portato a fare degli istinti e del sentimento, non deriva da motivi esclusivamente biologici ed estetici; ma dallo studio di tutta la vita umana, spirituale e non spirituale. La vita è un sistema di energie e d'istinti; lo spirito è un sistema di tendenze o d'attività: nel procedere istintivo s'identificano l'essere che si sa e quello che non si sa. L'intelletto è tendenza ad apprendere, è volontà di conoscere, è lavorazione dell'appreso, come la vita è tendenza organizzatrice, volontà di conservarsi e afforzarsi, incorporazione di elementi assorbiti. Tutta la storia della cultura è un naturale dispiegamento di forze spirituali, un naturale processo di appropriazione, eliminazione, trasformazione, ecc. Il sentimento è la rivelazione cosciente delle tendenze e dello stato di esse: degli appetiti e della loro soddisfazione o insoddisfazione; degl'interessi e del contrasto patito o del favore goduto. Esso « è la luce, com'ebbi a scrivere altrove (*La Filosofia morale*, ecc., p. 24), in cui si disvela il senso che hanno le cose per noi, il senso che ha la vita, la bellezza, la moralità, ecc. Senza di esso, tutto il mondo della natura e quello dello spirito non avrebbero valore di sorta, perchè sarebbero come estranei a noi, immagini fredde e scolorate, riflesse in uno specchio scialbo e senza vita, delle quali non sapremmo che fare, e noi stessi non saremmo per noi che dei fantasmi e degli automi, perchè non ci possederemmo e non ci apprezzeremmo nell'intimità del nostro essere subbiettivo. Il sentimento è l'organo dei valori finali, il loro giudice di ultima istanza; è ciò che di veramente definitivo e conclusivo ha il mondo dello spirito » (II, III).

8. — Il sentimento è anche più: è l'unico motivo conscio del volere. L'intelletto, come tale non interessa all'azione: *notitia non movet*. Il pensiero fornisce la rappresentazione del fattibile e il giudizio intorno ai mezzi conducenti allo scopo; ma solo la rappresentazione interessante il soggetto diventa scopo, e la ragione della sua potenza motivatrice è in questo interesse. Ma dire interesse è dire sentimento, immediato o mediato, attuale o rappresentato. Un ideale della ragione, comunque elevato, per diventar fine, per muovere all'azione, deve suscitare un'inquietudine amorosa. Ragione pratica è però la ragione interessata a convertirsi in azione, a diventare realtà; e si converte di fatto per la forza de' sentimenti che l'investono o l'accompagnano. Il pensiero, come puro pensiero, non basta neppure a movere se stesso. Se quella fame psichica che è la curiosità non fosse per lo spirito un acuto struggimento, e, soddisfatta una

volta, non fosse più fame che pria; se bisogni e dolori d'ogni specie non sollecitassero l'intelletto e non l'aguzzassero alla ricerca di mezzi di soddisfazione o di liberazione; se la meraviglia, madre del sapere inutile, non fosse anche una stupefazione incresciosa; se l'ignoto non diventasse, comunque, un problema, mille problemi tormentosi; se, finalmente, il falso e l'incoerente non fossero repugnanti, non fossero una pena di pensiero, e non fossero cagione di delusioni amare — il pensiero, torpido e gramo, ingenuo e superficiale, nè si sprofonderebbe ogni dì più negli abissi dell'essere e del conoscere, nè sarebbe stato eccitato alla riflessione, e probabilmente non avrebbe oltrepassato i più infimi gradi della conoscenza sensibile. La gnoseologia che dicono biologica è indubbiamente parte della verità, se non tutta la verità.

9. — Ed è qui che l'umanismo, reso accorto dalla esperienza psicologica e storica, degl'individui e dei popoli, assume come vera soltanto l'antica teoria della volontà, che io ebbi altrove a denominare *alipistica* (1). Il piacere non è mai motivo della volontà, e non ne è mai, in quanto mera rappresentazione di piacere, il fine. Il piacere è quietivo. Il piacere non è fine a cui di mancarne non punge, e la rappresentazione del piacere non muove che se punge. In generale non il bene è il fine, ma il bene mancante; e ciò che rende finale la rappresentazione è appunto il dolore del mancamento. Unico motivo alla volontà è dunque il dolore, fine precipuo la liberazione dal dolore. Vivere è anzitutto non voler morire. La tendenza pratica è conato che s'ingenera nell'avversione, la volontà nella nolontà. Più ancora: l'essenza della tendenza è l'avversione, l'essenza del volere, il non volere. Chi s'adagi definitivamente nello stato attuale, non ha nulla da volere e da fare: ogni atto è, nelle sue radici, atto di protesta e di ribellione (cfr. *Filos. del Cost.*, I, § 95-96; *La Filos. mor.*, p. 26-27).

10. — Per le stesse ragioni onde l'umanismo è portato a considerare tutto l'umano nell'uomo, è tratto a considerare tutti gli uomini e tutto l'umano nella storia. Gli antichi ritennero che il vero uomo sia l'uomo in grande; e veramente solo l'umanità può rappresentare appieno se stessa; ma con ciò riuscivano a toglier valore

(1) Da α (privat.) e λυπή. Platone adopera la parola ἄλυπος, Aristotele anche ἀλυπία. Alipismo = rimozione del dolore, e, in senso morale, redenzione dal dolore.

all'uomo singolo, cioè all'unico essere veramente concreto, che può intendere e pregiare ogni valore. Del resto, non mancarono di ritrovare nella individualità privilegiata, nella mente e nella prudenza del savio, la misura del vero e del bene; e nòn v'è dubbio, che chi più è alto nella concreta e multilatere evoluzione dello spirito, più ha in sè dell'umano. Ma per noi l'uomo, tutto l'uomo, sono tutti gli uomini, e normali e privilegiati o normativi, tra cui è il genio e ogni altro grande: individui e pure esemplari, più o meno perfetti, della specie. L'anormale non è nell'individuale, nè nel geniale, che precorre, su qualcuna delle sue vie maestre, la specie; ma si conosce, quando non arrivi del tutto allo stato veramente patologico, nell'astrattezza e povertà dello spirito, nella deficienza di intelletto, di critica, di sentimento, di volontà buona. Negli individui normali e privilegiati si attiva di fatto e naturalmente, benchè in diversa misura, l'essenza umana, voglio dire gli organi naturali della vita dello spirito, senza bisogno di straniere propulsioni e assistenze, siano inferne, siano superne (§ 4). Tali organi produttivi di valori individuali e comuni nel tempo stesso sono l'*intelletto* logico per il sapere necessario, la *fede* per la vita religiosa, la *coscienza morale* per la vita etica, la *fantasia* e il *gusto* per l'estetica. E poichè lo spirito, più di ogni altra cosa reale, è soggetto a sviluppo, come quello che è conscio del suo fine e della direzione della sua attività; s'arricchisce di sempre nuove esperienze, e può determinare criticamente e coordinare i mezzi al fine; il senso dell'uomo normale o delle esigenze normali dell'uomo è da ricercare non nelle coscienze individuali d'un solo tempo, ma nella storia, il gran campo di esercizii e di prova, dove gli umani apprendono a farsi, conoscersi e misurarsi. Così l'umanesimo può riuscir a ristabilire la concreta e vivente idea umana nella totalità e cointegrazione degli elementi che la compongono e degli individui che la rappresentano; a riaffermare, di fronte alla natura e ad ogni ipotetica essenza soprannaturale, il reale significato e la potenza dello spirito umano nell'economia dell'universo.

II.

11. — L'umanesimo vuole essere adunque un sistema antropocentrico del sapere filosofico, sul fondamento d'una teoria delle attività, delle relazioni e dei prodotti dello spirito, studiato nella sua realtà di fatto, immediata e storica. Suo coronamento è una concezione del mondo, quale appunto l'uomo, conscio della sua centralità teoretica e appreziativa, in connessione di tutto il suo sapere, può criticamente formarsi.

Esso però si contrappone anzitutto ad ogni forma di naturalismo schiettamente materialistico e biologico, che guardi più alla natura nell'uomo che all'uomo nella natura. La materia non spiega lo spirito, e la natura non spiega l'uomo. Materia è corporeità, oggettività (inconscia), estesa e mobile. Lo spirito è soggettività (conscia), inestesa ed una, benchè non sia senza il corpo, anche quando intuisca la estensione ed il molteplice; è sensazione paziente o rappresentazione immota o puntuale pur quanto percepisca il moto e la linea; mancante di volume e di peso, pur quando avverta le differenze di volume, ecc., ecc. Nessun modo o attributo della materia conviene all'essere e all'attività dello spirito. Qual senso mai potrebbero avere espressioni come queste: il movimento percepiente un movimento, la logica della forza, la materia fedele paurosa o eroica? Avvertire il dislocarsi di una sensazione, il discorrere dell'attenzione, il movimento che si dice del pensiero, ecc., non hanno nulla di comune col moto o discorrere fisico, spaziale e inconsapevole. Il moto cerebrale, che è condizione della funzionalità psichica, ignoto a sè, è ignorato del pari da chi vive il processo psichico correlativo; ed è impossibile descrivere un fatto psichico, quale è vissuto, in termini fisiologici. Lo spirito non può essere neppure un prodotto, nè un accidente, nè un fenomeno della materia. Prodotto, no, perchè la materia, che è priva di soggettività, non può produrre la soggettività; il moto fisico può produrre del moto fisico o convertirsi in altro fenomeno fisico, non ciò o in ciò che è assolutamente diverso. Accidente, neppure, perchè a ciò che è materialmente determinato non può accadere di aver tra le sue qualità ciò che è ad esso decisamente contrario. Tanto meno potrebbe essere lo spirito un fenomeno della materia, perchè questa,

in quanto tale, non è un soggetto a cui qualcosa apparisca e si colori della sua soggettività; al contrario, la materia è un fenomeno per lo spirito, in quanto ciò che di lei è appreso, e il suo concetto, dipendono da ciò che del reale (in sè) appare materiale e distinto dallo spirituale appunto allo spirito, l'unico soggetto a cui tutto è fenomeno. La quale distinzione resterebbe empiricamente, anche quando si potesse sostenere l'identità metafisica di materia e spirito (v. § 14).

12. — La legge della persistenza della materia e della forza e quella dell'equivalenza di causa ed effetto, che governano il mondo fisico, non hanno valore nel mondo dello spirito, dove c'è una continua addizione e incremento di energia. La continuità e l'indefinito potere di appropriazione e conservazione della coscienza e della memoria; la comunicabilità e storicità della cultura: la possibilità che un' idea, un sentimento, nati in uno spirito, si moltiplichino e diventino il contenuto di milioni di coscienze, senza perdere l'originaria loro potenza, anzi aumentandola nel diventare comuni, laddove un atomo di materia non può trovarsi che in un dato luogo e entrare in una data combinazione, nè crescere d'un infinitesimo: la sintesi creatrice, virtù essenziale dello spirito, onde da dati elementi psichici può nascere ciò che ha un valore infinitamente superiore, e una piccola percezione suggestiva può, operando in una data coscienza, iniziare una rivoluzione scientifica, artistica, morale, ecc.: tutto ciò separa *toto coelo* il mondo della natura da quello dello spirito. E anche quando si dimostri che la legge della diseguaglianza effettuale e dell'incremento della energia, valevole nel mondo dello spirito, non contraddica davvero a quella dell'equivalenza di causa e di effetto, in quanto, per es., nel rapporto fisio-psichico, la plasticità della sostanza nervosa, la memoria organica, l'abitudine, ecc., importano che il termine neurocerebrale è sempre diverso, onde, in casi e momenti diversi, l'ineguaglianza degli effetti; e in quanto, nelle creazioni spirituali, la diversa produttività è dovuta all'eredità dell'affinamento cerebrale e della coltura, alla diversità di fatto dei poteri spirituali, ecc., ed è quella che non può non essere, e quale o quanta può essere, — ciò significherà solamente che nessun effetto è senza la causa adeguata, è un effetto inadeguato, non che, per qualsivoglia causa, l'energia spirituale non cresca di fatto.

13. — La natura non spiega l'uomo: ciò vuol dire che l'ambiente fisico non foggia esso solo la vita umana, perchè l'uomo non lo subisce soltanto e si adatta, ma reagisce, trasforma, e si crea, come può, l'ambiente più conveniente alle sue esigenze. La conscia e pen-

sante volontà dell'uomo, come si esprime un psicologo che pure inclina al materialismo (Jodl), non è un mero prodotto nel mondo, ma anche fattore; una forza tra le altre forze; e però non si può eliminarla nella considerazione dell'umano sviluppo. L'evoluzione della umanità non è, come ha creduto di rappresentarla fin qui un naturalismo esagerato, l'opera delle cieche forze della natura, che hanno cura del progresso della civiltà, come l'hanno avuta di costituire il sistema planetario; ma è il risultato della cooperazione costante delle forze cieche della natura e di quelle diventate veggenti, cioè del pensiero e dei fini umani. In particolare, leggi già credute valide per tutto il mondo dei viventi, non hanno nel mondo degli umani la stessa estensione e gli stessi risultati che nel mondo degli animali bruti. In quello intervengono molti fattori spirituali e sociali a temperarne la crudezza, e riescono a ben più che a una selezione di valori biologici, a una selezione spirituale e sociale. L'uomo non lotta solamente per vivere e prepotere, nè vive solo per la conquista di beni personali ed egoistici (§ 20). Vi sono forme di valore umano, che superano e perfino contrastano alla vita; onde di questa per quelle si fa gettito generoso e spensierato. Del resto il puro meccanismo o la causalità esteriore non basta a spiegare neppure l'evoluzione biologica. L'organismo è un sistema di forze e di tendenze originarie, che non possono seguire che una data direzione. Nell' organismo animale il fattore psichico, la coscienza, comunque iniziale, è luce di quelle tendenze. All'azione della natura risponde la reazione dell'essere senziente; il dolore si pone come sentinella della vita, il piacere o la tregua come fine dirigente. Così un elemento teleologico, immanente nelle stesse tendenze, è il *prius* organico, e nella forma del bisogno sentito, smeccanizza e spiritualeggia anche l'evoluzione organica. La selezione naturale opera più negativamente, togliendo ciò che non è in armonia coll'ambiente, e in via adiutoria, lasciandolo sussistere e svolgere: tendenze nuove non può creare.

14. — Ma come insufficiente ne pare il naturalismo a spiegare lo spirito e l'uomo, così ne pare, dal punto di vista delle umane conoscenze, inconsistente ogni forma di idealismo realistico (logico, alogico, inconscio, ecc.). Lo spirito non spiega la materia e non spiega l'uomo in quanto è uno spirito materiato. Un mondo d'idee non basta a creare un atomo di materia, cioè di ciò che è il contrario dell'ideale; e tutto il movimento discorsivo o dialettico del pensiero, che idee trae da idee, idee a idee oppone, non basta a determinare un principio

di moto reale o spaziale. Il pensiero è la più grande potenza praticamente impotente. Parimenti, tutto il volere del mondo, se fosse pura forza senza sostrato di sorta, puro dinamismo incorporeo, cieco, non si capisce come potrebbe generare di sè il corporeo e come non vanirebbe nel vuoto; e meno ancora si capisce come potrebbe salire a coscienza e generare della sua cecità la luce del pensiero. E se fosse una specie di volere psichico, e però rivelantesi nel sentimento del conato, nell'intelligente e amorosa tendenza verso un fine, o in altri siffatti modi di coscienza, non si capisce più come sarebbe cieco e principio di ciò che è cieco, cioè come non sarebbe anche *logos*, e sarebbe principio e dell'illogico e del materiale. Meno ancora si comprende, per la intrinseca contraddiziono, una spiritualità inconscia, come principio anche del non spirituale e del conscio, e la romantica fantasia plasmatrice del mondo senza un greggio sostrato plasmabile. Non è sottrarsi alle obbiezioni il porre materia e spirito come in sè identici, perchè non si concepisce affatto come, in contraddizione di ogni esperienza di rapporti tra spirito e spirito, parte di ciò che in sè è spirito, acquisti in rapporto al soggetto spirituale che lo percepisce, appunto quelle qualità che non convengono allo spirito, e sono gli attributi della materia; onde una relazione teoretica tra essenze spirituali produrrebbe lo strano effetto di snaturarne o despiritualizzarne una, nell'apparenza sia pure, ma lasciando l'altra quello che era e nella sostanza e nella suiparvenza. Giacchè questo è il fatto: fino a che non ci si lascia concepire per quale errore o difficoltà superabile noi ci vediamo costretti a distinguere il materiale dall'immateriale, l'oggettivo dal soggettivo, l'inconscio dal conscio, il nostro stesso corpo dal nostro stesso io, ecc., ecc., di panlogismo, pantelismo (psichico), pampsichismo, ecc., si deve parlare almeno con sicurezza minore.

15. — Coll'idealismo *gnoseologico* è necessità ritenere che il mondo che noi conosciamo, quale lo conosciamo, è il mondo delle nostre rappresentazioni; che, dunque, ogni conoscenza è essenzialmente idealistica. Ma ciò non importa affatto che sia ideale la realtà (in sè) del mondo, se alcunchè permane di non ideale e non risolubile nelle idee corrispondenti; se l'idea non pone la realtà nel suo essere e nella sua causalità effettuale, e non è senza una realtà, immediata o mediata, ed è diversa appunto secondo la diversità (in sè) della realtà, e, a dir così, la subisce. Le nostre rappresentazioni, di cui si compone il mondo quale da noi è conosciuto, debbono essere (siamo costretti a dire sono) il risultato del rapporto fra una realtà extra-

mentale e lo spirito idealizzante. Il sensibile non è mera sensazione e l'intelligibile non è mera intellezione; ma il sensibile è la realtà sensibilizzata, cioè appresa sensibilmente, e l'intelligibile, la realtà intellettualizzata, ossia interpretata intellettualmente; la sensazione suppone un *quid* di stimolante, e l'intelletto una quiddità d'informabile e di intuibile nelle sue forme e ne' suoi schemi. È vero che quel *quid* per me non è, se io non lo percepisco e concepisco, e non lo percepisco e concepisco che a modo mio; e che però esso è pur sempre per me la rappresentazione che io ho di esso o della sua possibilità e necessità; ma io non posso ritenerlo risolubile in mera rappresentazione, se questa non varia a mia posta, ma si trova di variare in dipendenza da qualcosa che non è l'atto del rappresentare: giacchè io non posso determinare idealmente nessun fenomeno a me o per me, senza che un *quid* sia, nè variare l'ordine de' fenomeni attuali, se non varia l'ordine delle quiddità supposite. Il mondo non è la realtà dell'idea, ma l'idealizzazione della realtà. Per questa impotenza creativa dell'io, di ogni io umano, siamo costretti dalla logica dei fatti a non oltrepassare il concetto dell'idealismo simbolico o fenomenistico. Dopo aver tanto lavorato a fondare l'idealismo più radicale e assoluto, lo stesso Fichte pronunziava la condanna del suo sistema, dichiarando lealmente: l'idealismo non essere possibile che in filosofia, non essere che speculazione e non poter mai divenire una maniera di pensare nell'azione e nella vita reale, in cui sarebbe anzi una perfetta pazzia. Nulla, in verità, è più degno dell'uomo che riconoscere i limiti dei poteri umani. L'umanismo è teoria, non è sistema creativo.

16. — L'umanesimo si oppone ad ogni forma di dommatismo dottrinale, e tanto più ad ogni forma di misticismo *gnoseologico*, che voglia confondere la fede necessaria e originaria nei dati dell'esperienza sensibile o nei principii razionali colla fede contro esperienza e contro ragione; ovvero che, abbandonando il campo che gli è proprio, e dove resterebbe ottimamente (§ 24), voglia, colla maschera di una tal quale obbiettività di rivelazione immediata, intrudersi nella sfera del sapere filosofico, e depreziare la ragione e la critica; o anche da giudizi di valore (morale o religioso) conchiudere a giudizii conoscitivi e obbiettivi, come va facendo, a' giorni nostri, una certa teologia, e non essa solamente. La filosofia ha un proprio obbietto e un proprio punto di vista, ma non può pretendere di possedere proprie forme di verità e proprii organi di conoscenza. E però esso rifiuta, come uom deve, ogni pretesa o esigenza di scienza *assoluta* e di *scienza* dell'assoluto; nega che vi

siano organi di sapere privilegiato, certa specie di rapimenti spirituali e d'intuiti, interdetta, nonchè al *profanum vulgus*, a quelli sopratutto che sono addestrati alla critica. Trova che, se non la più pericolosa, certo la più persistente reliquia di dommatismo è quella di supporre la possibilità d'una conoscenza, che non sia mediata da qualche organo conoscitivo, e quindi ad esso e per esso relativa; d'una conoscenza che possa raggiungere immediatamente la realtà (in sè), sì che il pensiero combaci, a dir così, con essa, sia essa, e non cessi d'esser pensiero, teoria, visione. Il sentimento o presentimento, di cui parla il Jacobi, come l'organo di percezione immediata delle « cose divine », l'intuizione intellettuale, la miracolosa facoltà che coglie l'eterno di cui parlano altri filosofi, ecc., ecc., conducono, in verità, come ebbe a confessare lo stesso Jacobi a una « non filosofia, consistente essenzialmente nel non sapere (*Unphilosophie, die in Nichtwissen ihr Wesen habe*) ». Ma mentre ciò fa, l'umanismo si distacca risolutamente dallo scetticismo assoluto. Il quale non solo è in contraddizione col suo stesso principio, ed è tinto di pece dommatica per la sua diffidenza contro il sapere fenomenico, e la vaghezza d'una verità che sa di non poter raggiungere, inconscio che quella non sarebbe la verità; ma è pure costretto a riconoscere praticamente che v'è un sapere umano obbiettivo, se per esso è possibile vivere ed agire sulle cose, se è necessità cedere alle necessità del fenomeno (τὰ φαινόμενα πάσχειν). In verità, è difficile all'uomo dubitare di tutto il suo sapere fenomenico, e considerarlo come irrelativo all'in sè delle cose, se sapere è anche potere su queste, è prevedere e vivere; è difficile ritenere l'*isostenismo* di tutte le opinioni, se alcune solamente e l'operare conforme ad esse rende ciò possibile.

17. — Di più l'umanismo, come dottrina della verità umana, della verità in senso eminente e scientifico, si distingue da tutte quelle dottrine pragmatiste o fideistiche, che d'umanismo usurpano il nome, ma che in verità contrastano all'uomo una delle più alte sue prerogative, quella di ricercare la razionale certezza della verità e di non acquetarsi che in questa, a dispetto di qualsivoglia esigenza volontaristica o sentimentale, che non sia della volontà (attività) di conoscere o del sentimento logico. Il pragmatismo confonde, più o meno, le categorie dell'essere con quelle del valore, i valori gnostici con quelli biotici, la volontà di vivere con quella di conoscere, e, invece di riporre nella verità vera la guida dell'azione, e nella ragione la coordinatrice di tutti i valori, trova nelle pratiche finalità, non solamente un motivo di ricerca, ma la ragione e la guarentigia stessa della verità. Dal fatto

innegabile che il successo nelle applicazioni della scienza è riprova sicura della sua solidità, argomenta curiosamente, che ciò che importerebbe conseguenze contrarie a certo ordine di credenze assodate, non potrebbe avere valore di verità, e viceversa. Dal fatto del pari innegabile che la scienza si fonda, da ultimo, su postulati, crede di poter affermare che si fondi sulla fede, abusando di questa parola, che ha sensi diversi e contrari, secondo la specie che vuol denotare; e scambiando l'evidenza e l'assenso razionale e il concomitante sentimento logico, la fede, cioè, che la ragione ha in se stessa, e la pace dell'intelletto riposante nel vero, con ogni fede, anche la irrazionale, anche in ciò che è destituito di ogni evidenza, che può essere assurdo, sia pure, d'altronde, il termine di desideri implacabili o di sentimenti tanto vivi quanto illogici. Ma, dove la volontà esiga, sollecitata dal sentimento, e la ragione neghi, a quali delle due credere? Dove il sentimento di pace, d'interna armonia, ecc., sia sostenuto da un'illusione, e la mente repugni, e questa repugnanza sia pure un sentimento, ed è difatti, quale dei due sentimenti sarà indizio di verità? Dove la ragione mostri la assurdità di certe credenze assodate, convien condannare queste o la ragione? Giacchè qui è la questione. La funzione conoscitiva, in quanto tale, non è pragmatica o pratica, ma teoretica; non è anzitutto *praxis*, o in vista della *praxis*, ma *theoria*, per la teoria. Il pragmatismo mena a confondere il vero coll'utile, a disconoscere il valore della verità anche inutile, se pure ve ne sia una, e della curiosità disinteressata, ad accontentarsi del provvisorio o almeno a indebolire l'insaziabile amore del definitivo, ecc., ecc. Onde, mentre, da un lato, è portato a dilargare la sfera del sapere, sino ad ammettervi come valori conoscitivi quelli che tali non sono, dall'altro è costretto a restringere il campo dei problemi col criterio del *cui bono?*; a pregiare anche ciò che sa essere falso; a fare uso *pro bono vitae et pacis* anche degli argomenti *a tuto*; a parlare di Dio stesso apparentemente con rispetto, ma in verità come ne avrebbe parlato anche un machiavellista o un politico volteriano. Per esser conseguente, correrà, io temo, a rigiustificare la doppia verità, il governo paterno, *pias fraudes et similia*. Anche ciò è umano, ma non certamente dell'umano è il grado più alto, quello, voglio dire, donde specula la filosofia.

18. — L'umanismo si contrappone ad ogni forma di razionalismo o volontarismo trascendentale, astratto e universalistico, che ricerchi negl'impervii abissi ciò che si può trovare nell'àmbito teoretico e apprezziativo della coscienza empirica, o che porti a disconoscere, in pro

dell'universale, ogni valore del particolare e del singolo. È vano supporre una trascendente unità dello spirito, della cui realtà non si può dar prova, quando poi, per l'omogeneità di natura, la si ritrova, di fatto, nella identità essenziale delle coscienze concrete e singole. Le ipostasi non spiegano il fatto e non fanno che translatarlo: onde è più degno della scienza ricercare i caratteri e le cause prossime di quella identità. Vano è del pari ricorrere a uno spirito universale, di cui l'individuo non sarebbe che uno strumento, se poi solo nella coscienza individuale quello prende coscienza di sè, e non una coscienza diversa dalla forma e dal contenuto della coscienza individuale; la quale si potrebbe dire essere alla fine più necessaria allo spirito universale, che non questo ad essa. Per ragioni analoghe l'umanismo è portato ad opporsi ad ogni forma di collettivismo sociologico o statolatra, che faccia della società, dello stato, di ogni altro così detto organismo morale un feticcio, un Leviathan, e dell'individuo appena una cellula, o neppure una cellula; e si creda in diritto di negare o depreziare il significato originario e l'inesauribile fecondità dell'individuale. Il tutto è, se mai, in idea, prima delle parti nel mondo degli organismi fisici, ma non nel mondo delle società, i cui membri hanno, anche fuori di esse, proprio significato e proprii fini almeno biotici. Ma l'umanismo si oppone del pari ad ogni modo d'individualismo antistorico, atomistico, esclusivista, exlege, e nella sfera della scienza e in quella della religione, e nella morale, nel diritto, nell'economia, e nell'estetica; sia esso cinico, sia edonistico; sia gnostico, sia mistico; sia romantico, sia superumanistico, ecc., ecc. Esso è conscio, non solo che nessun individuo può elevarsi a campione dell'umanità e rappresentarla nella sua pienezza; ma che nessuno neppure è così singolarizzato, che non si accomuni necessariamente cogli altri, che non sia anzitutto uomo (§ 4, 10); nessuno possiede la virtù di svalutare gli umani valori essenziali, di cui la storia è la celebrazione di fatto e lo spirito comune, del quale lo spirito individuale è fattore e risultato, è l'organo immortale. L'anomismo e l'anarchia sono il passato, non l'avvenire dell'umanità; e chi se ne fa propugnatore, non è già che in fondo disconosca l'idea di umanità esser idea di convivenza e di cospirazione, ma sogna tale stato di perfezione individuale, onde, divenuti agnelli i lupi e sapienti gli stolti, l'organizzazione coattiva delle società sia resa inutile dall'interno *consenso* delle anime e dal *costume*, dalla coscienza illuminata de' fini umani e del diritto di ciascuno, dalla spontaneità del *reciproco* rispetto, ecc., ecc. Il che quanto sia, pur troppo, remoto dalla realtà e dalla possibilità di fatto, non è chi nol veda; onde l'anarchia, come

teoria fattiva è cecità o illusione; e non può servire che di protesta contro l'esagerato realismo, monismo o organicismo sociologico e politico contemporaneo.

19. — Di fronte alla terribile realtà del male e del dolore, a tutto un cumulo di fatti irrazionali e d'ingiustizie atroci, al crescere del senso del patimento e del disgusto; colla certezza della necessità della lotta, assidua, incessante, raramente feconda; colla certezza che più cresce il sapere e la civiltà e più si moltiplicano le cagioni di dolore e gli enimmi, più si raffina il vizio, l'astuzia e si perdono le più care illusioni consolatrici, non si conviene più l'ottimismo candido di tempi più sereni, più superficiali e confidenti; e neppure, ahimè!, quel roseo meliorismo evoluzionistico che proietta con sicurezza ineffabile nell'avvenire lontano la conciliazione di tutti i contrasti, l'equilibrio di tutti gli istinti, la pace definitiva dell'intelletto e del cuore. Ma una dottrina fondata sull'esperienza psicologica e storica, non è neppure proclive ad abbandonarsi ad un cupo e disperato pessimismo. Un bilancio sicuro dei sentimenti è impossibile, ma è certo che se la vita, la quale si rivela primamente nel bisogno, e consta essenzialmente di tendenze, non è e non può essere primamente e principalmente piacere; se poi dura e in quanto dura, in quanto, cioè, i suoi bisogni almeno elementari siano soddisfatti, non è e non può essere neppure tutta dolore. Bisogno soddisfacentesi non si rivela con un dolore e bisogno soddisfatto non si rivela nella noia. La vita del corpo non può sussistere in una perennità d'insoddisfazione tantalica, e tanto meno in un succedersi di lesioni dolorose. L'insoddisfazione persistente dei bisogni fondamentali e periodici, il turbamento durevole dei processi vitali, le violazioni organiche, la lotta per l'esistenza senza vittoria e senza tregua, condurrebbe prestamente all'estinzione della vita stessa. Chi trascorre comunque la vita animale non può interdirsi di sentire il piacere o la calma nell'esercizio e nella tregua naturale delle funzioni vitali, neppure se è un pessimista convinto. Allo stesso modo è assai difficile una serie senza interruzioni e senza compensi di disappunti, insuccessi pratici, delusioni, danni, ecc. L'attività personale ha mille direzioni e infiniti espedienti, e se moltissime volte fallisce la mèta, molte anche l'imbrocca. L'amore, il pane quotidiano comunque acquistato, ecc., sono la consolazione della miseria; la ricchezza, la potenza, la saviezza, sono la consolazione della vita senza amore, ecc., ecc. Fino le catene dello schiavo possono essere alleggerite dalla lode del padrone, e dal fondo stesso del dolore sorge talvolta la voluttà: *est quaedam doloris ambitio!*

La calma, veramente, com'ebbi a dimostrare altrove (*Fil. del Cost.*, I e II.; *La Filos. mor.*, p. 26, ecc.) è il *sentimento fondamentale* dell'uomo normale, la sua cinestesi fisica e spirituale, se così posso dire; la calma è il sentimento fondamentale anche dell'uomo che stimiamo infelice e anche dell'uomo che stimiamo felice, pel solo fatto che quello vive e questo deve riposare, e che una continuità ininterrotta o anche assai prolungata di dolore, come di piacere, è fisio-psicologicamente impossibile.

20. — Inoltre, se la lotta è nelle radici stesse dell'esistenza, come già, prima di Eraclito, diceva il buon Esiodo, è vero non pertanto che alla lotta violenta e selvaggia delle forze sottentra sempre più quella dei diritti e delle idee, onde chi perde, sapendo di dover perdere, finisce in parte per acquetarsi, e chi vince, pur afforzando se stesso, afforza le ragioni comuni (§ 13). Se il male è figlio legittimo d'un padre che non sarà mai tutto spento: l'io, quell'io, cui supremo interesse e costante è di conservar sè, soddisfar sè, afforzar sè, elevar sè, ecc., ecc.; e se non raramente è conseguenza inevitabile di natura malata; e la civiltà stessa predispone a sì terribili cose; chi vorrà, d'altra parte, negare che noi, o molti di noi, siamo, in cento rispetti, migliori dei nostri antenati; che abbiamo elevato il senso della libertà, del valore personale e del diritto; uguagliata e corretta la misura della giustizia; raffinato e dilargato il senso della simpatia umana, sì che ci troviamo talvolta, e come a nostra insaputa, a vivere e lottare cogli altri e per gli altri che neppur conosciamo? La coscienza ecumenica, preparata dal romanesimo, dallo stoicismo e avvalorata dal cristianesimo, è già più che un ideale. E chi può disconoscere il tesoro immensurabile delle conoscenze acquisite, che cresce ogni di più, onde solo di una cosa è a dolersi: che non sia più possibile l'enciclopedismo degli antichi sapienti? Chi può disconoscere che l'uomo, padroneggiando colla sua tecnica ogni dì più la natura, si va davvero meritando il nome di re dell'universo? Siamo, sì, più certi che mai, che i misteri dell'essere in sè resteranno eternamente sottratti all'occhio della nostra mente; ma siamo anche più certi, o potremo tutti diventarlo, che la verità non consiste nel sorprendere l'essere in sè, cosa assurda, ma nel conoscer l'essere che è per noi; onde le nostre ricerche hanno più utile direzione, non si perdono in tentativi vanamente superbi; e nella sicurezza di aver trovata la via, possiamo più razionalmente provare momenti di quella serenità, che invano gli scettici antichi s'impromettevano dalla loro dottrina (§ 16), invano s'impromettevano incrollabile (ἀταραξία).

III.

21. — L'umanesimo, pur dissentendo da tante dottrine, è condotto dalla considerazione oggettiva delle cose in generale e dell'uomo in particolare, a far suo pro di tutti gli elementi di verità e di vita, che esse per avventura contengano. Se nessun sistema filosofico, com'ebbe a dire Aristotele (*Metaph.*, II, 1, 993 a 30) coglie in tutto il vero o in tutto lo sbaglia; se ogni dottrina, e direi ogni idea, corrisponde a qualche dato di fatto o a qualche esigenza dell'intelletto o del sentimento, sia pure parziale ed astratta, ciò può dirsi sopra tutto delle dottrine che hanno per obbietto la realtà umana. La quale, nella varietà de' suoi elementi, de' suoi modi e delle sue esigenze, vissuta, com'è, da tutti gli uomini, offre sempre a chi rifletta su di essa una qualche base sicura; e come nella molteplicità dei suoi rapporti si connette con tutto l'universo, così da tutte le teorie può derivarle qualche luce. Ond'è che l'umanesimo ha comune col naturalismo la certezza che lo studio dei fatti è la prima condizione d'ogni sapere scientifico; che tutto ciò che è e diviene è soggetto a leggi necessarie; che non v'ha posto pel miracolo nel mondo, nè nel naturale nè nell'umano; che il soprannaturalismo non è scienza, è mitologia; che l'attività psichica non è indipendente dalla natura, nè questa soltanto un suo strumento e tanto meno un suo prodotto; che v'ha imprescindibili condizioni naturali e somatiche della vita dello spirito, e leggi biologiche a cui soggiacciono gli uomini non meno degli altri viventi. Inoltre, che alto è il valore della vita, degli istinti e del piacere; che questo non è solo a diletico dell'individuo, ma a vantaggio anche della specie, nè un lusso, di cui si possa fare a meno, o un peccato, che bisogni fuggire ad ogni costo, ma un concomitante necessario dell'energia bene spesa e, come tale, un indizio di bene; che l'uomo, prima di essere uomo, è un animale, e mozzare o violentare le sue naturali tendenze è in parte disumanarlo; volere che vivesse come se non avesse corpo e cuore, è ucciderne la carne e lo spirito. Non v'ha dubbio che il naturalismo, col liberare l'uomo dalle paure dell'al di là, coll'abituarne la mente all'inflessibilità delle leggi naturali, col dargli confidenza nelle sue forze, facendo servire quelle stesse leggi alla sua felicità, ha fortificato il suo carattere, richia-

mato definitivamente l'etica dal cielo in terra, e mostrato che ben qualche cosa vi è da fare in questo mondo, per questo mondo. Inoltre, il concetto dell'evoluzione, benchè non sia sorto la prima volta come risultato di studi naturalistici, ma già e la filosofia e la storia e la scienza del diritto, ecc., l'avessero elevato a principio scientifico, pure non si può negare che, sotto l'influenza del darvinismo, sia stato applicato fruttuosamente in quasi tutte le sfere dello scibile. Onde la concezione storica si può dire ora solamente diventata coscienza comune, il senso del relativo è cresciuto, e l'idea del progresso ha trovato una base scientifica.

22. — Dello scetticismo, il pensiero, che sua mercè, si liberò dall'oppressione del domma e dalla illusione di possedere conoscenze adeguate della realtà, ritiene come definitivo canone euristico il dubbio metodico e la critica di tutte le idee, siano tradizionali, siano nuove e di moda. Col prammatismo riconosce l'opportunità di scartare tutte le questioni futili e le sofisticherie, ma non le questioni solo apparentemente inutili, le quali, se non servono ai fini immediati della volontà o dell'intelletto, corrispondono pure ad esigenze inespungibili della mente, e sono talvolta le più alte manifestazioni della volontà di conoscere; ritiene che si debba fare gran conto delle esigenze dei sentimenti e dei valori morali e religiosi, ma per farne obbietto di scienza, come di particolari campi della realtà spirituale, e trarne conseguenze pratiche, non per derivarne sapere, e tanto meno per elevarle a organi del sapere più alto e difficile. Col prammatismo biologico, riconosce la genesi utilitaria del sapere pratico, ma non che l'intelletto sia o resti unico strumento della volontà (di vivere, di potere, ecc.); perocchè sa esservi curiosità disinteressate e implacabili, e invidiosi veri, inutili alla vita fisica e incapaci di accrescere la potenza (pratica), che sono pure cercati per se stessi o per ben altro valore.

23. — Collo spiritualismo universalistico ed oggettivo la dottrina umanistica ha comune l'esigenza di valori universali e costanti, fondati sulla essenza stessa dello spirito, senza di che sarebbe impossibile qualsivoglia concezione filosofica, impossibile la scienza e fino il linguaggio. E poichè spirito è essenzialmente conoscenza e apprezzamento, l'umanismo va in cerca appunto de' principii conoscitivi (logici) e appreziativi (morali, religiosi, estetici, ecc.), i quali abbiano o possano aver valore, rispettivamente, per tutte le menti, le coscienze, i gusti, ecc. (§ 4, 10). Ma questi principii non considera come normativi, che perchè sono già normali, cioè normano di fatto, più o

meno, gli organi spirituali; onde non sono solo esigenze ideali, ma esigenze reali, e non traggono lor valore da fonti metempiriche, ma rientrano nell'àmbito conoscitivo e appreziativo delle coscienze empiriche, ove sono naturalmente riconosciuti e pregiati. Nessuna norma avrebbe valore, se questo valore non fosse in realtà da nessuno e in nessun modo attestato, o si riducesse a un mero valore fantasticato. Qual senso di verità avrebbe, verbigrazia, l'affermazione che il dovere resterebbe valido, anche quando nessuno, non solo non lo riconoscesse praticamente, facendo al contrario di esso, ma non sentisse alcuna stima per esso? O quale imperativo otterrebbe o meriterebbe ossequio, se il valore della volontà imperante e dell'imperio non si rivelasse, di fatto, al sentimento o alla ragione di quelli che devono obbedire? È sempre la coscienza empirica e la prossima e la sola avvaloratrice, non questa o quella certamente, ma il coempirico delle coscienze molteplici e normali (§ 10).

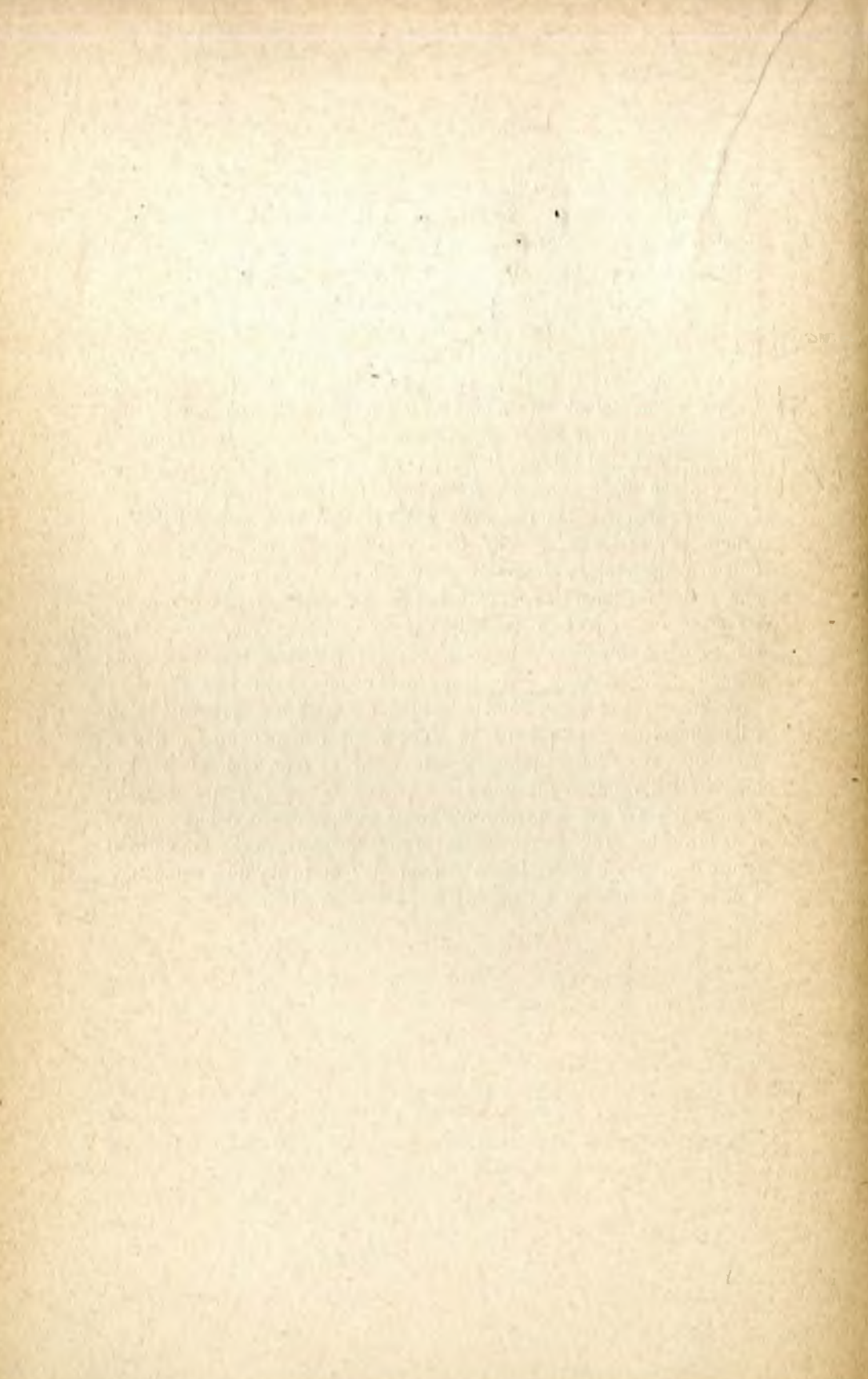
24. — L'umanismo, nemico, nella scienza, d'ogni domma comunque venerabile, se non sia un δόγμα della ragione (§ 16), fa, come filosofia dello spirito, e di tutto lo spirito, posto degno anche al misticismo nella sfera che gli è propria. Riconosce il grande significato che la religione ha nella vita dell'anima di chi la possiede o ne è posseduto, il grande significato che ha avuto e ha nella storia dell'umanità, non in quanto solo sia stata e sia potente, ma in quanto sia stata e possa essere tuttora uno dei più grandi fattori della civiltà e di elevamento spirituale delle moltitudini. Riconosce la vanità degli sforzi per annientarla e porre su' suoi altari la morale, l'arte, la scienza: tutte cose nobili e belle, ma che sante non sono, se non da essa santificate, e che possono bensì toglierle onore e signoria assoluta, e qualcuna porsi anche a suo giudice, ma non sostituirla in ciò che le è divinamente proprio. L'irreligione dell'avvenire, universale e completa, è il sogno di chi, avendo oltrepassato lo stadio religioso dello spirito, crede che tutti potranno fare il gran salto. La religiosità è un momento necessario nella evoluzione dello spirito dell'individuo non meno che dell'umanità; nè si vede, qui, come l'ontogenesi non possa, come altrove, ricapitolare la filogenesi. Finchè vi saranno menti fanciulle, *robuste fantasie*, enimmi nel mondo, sete insaziata di giustizia o di grazia, la religione terrà il suo imperio su parte almeno del genere umano. E poichè religione, nella sua concretezza spirituale e storica, è fatto collettivo, è consenso di fede e di culto, che si obbiettiva in un *credo* comune, è giustizia riconoscere la necessità di fatto o il valore *reli-*

gioso del domma, anche se assurdo, anche se empio, quando è obbietto di fede viva. Questo non è prammatismo, e non è dommatismo, è constatazione di fatti mistici. La così detta religione razionale può valere come critica di religioni dominate o dominanti, ma come *religione*, è, sotto tutti i rapporti religiosi, un'assurdità maggiore.

24[bis]. — L'umanesimo, come filosofia delle religioni umane, è portato a riconoscere che quante furono o sono, religione furono o sono, e che tutte, qualunque ne sia stato o ne sia il contenuto, hanno, in quanto tali, lo stesso valore *religioso*. Non esistono dei falsi e bugiardi; tali diventano tutti, quando cessano d'essere dei, cioè, quando cessa l'adorazione e la fede in essi. Ma ciò non importa che la ragione e un sentimento morale elevato non possano sentire a sè più prossima questa o quella religione, e darle preferenza. Quando l'uomo si è riconosciuto essenzialmente come spirito, e lo spirito ha posto al centro dell'universo, la religione più elevata è di necessità religione dello spirito, e tra le religioni dello spirito quella che ne rappresenti il grado più alto. Un ritorno alla coscienza pagana è oramai un'impossibilità storica, e sarebbe un regresso spirituale, una vera degradazione e inversione di valori religiosi. Può il poeta ridare al paganesimo, coll'arte sua, un'illusione di vita, ma le nostre simpatie per esso saranno puramente estetiche. Lo stesso umanismo della Rinascenza paganeggiò, ma più colla vita esteriore e gaudente, che colla coscienza. Era fallita la restaurazione di Giuliano, sarebbe fallita anche quella di Gemistio Pletone. D'altra parte, il buddismo è più una morale che una religione, e il valore di esso è cresciuto per noi da che abbiamo potuto meglio apprezzare gli elementi che ha in comune col cristianesimo. Questo, nell'evoluzione dello spirito religioso, segna il momento più alto; perchè della religione comprende tutte le esigenze, ed è religione per eccellenza dello spirito. Non spetta alla filosofia umanistica predicare nessuna religione, ma ben spetta alla filosofia intendere e graduare tutti i valori. Come religione positiva, il cristianesimo non è coevo coll'umanità, ma la preminenza dello spirito e l'amore, in grado e forme diverse, sono momenti eterni della coscienza umana, e l'amore e la preminenza dello spirito sono i momenti essenziali del cristianesimo. Ond'è lecito argomentare che l'avvenire di quanto sarà religioso, di tanto resterà essenzialmente cristiano, e per quanto sarà morale, per tanto correrà, sia pure per motivi non religiosi, sulle vie aperte dallo spirito e dall'amore cristiano. Ebbe ragione, almeno nel rispetto morale, l'apologeta di dire che l'anima è naturalmente

cristiana, ed ebbe ragione il gran padre alessandrino di ritrovare un cristianesimo prima di Cristo.

25. — Finalmente, l'umanesimo fa sua la verità del collettivismo demo-psicologico, voluntaristico, socialitario, ecc., che l'associazione degli intelletti, delle volontà, delle energie, il sistema delle anime vince in attualità e produzione le anime individuali, che « la ragione è il prodotto della città », la morale il prodotto del costume, la scienza l'opera dei secoli, la ricchezza un prodotto sociale, ecc., ecc. Ma, d'altra parte, dell'individualismo si appropria la certezza incrollabile che non esistono leggi e valori umani, che non siano tali di fatto nelle e per le coscienze individuali, le quali solamente possono sentire di quelle leggi l'imperio e di quei valori il valore. Inoltre, che rappresentando ciascun individuo a suo modo l'idea umana, essendo come una faccia diversa dell'umanità, non è umano svisarlo sotto la pressura di un'impronta comune e livellatrice, sì che ogni originale diventi copia; non è umano condannare o depreziare tutto ciò che esso, in contrasto delle idee e dei sentimenti dominanti, in lotta con leggi astratte e tiranniche, sia portato a proporre e far valere come valore umano, purchè non sia sogno d'anima inferma e non meni a distruggere la concreta armonia dello spirito e a rinvigorire nell'uomo soltanto la bestia.

26. — Per tali e tante accezioni e concessioni sarebbe la dottrina umanistica, dell'ecletismo? Tale, certo, non può dirsi e non è, se assume come base unicamente la realtà di fatto e la pienezza di attualità dello spirito umano; come criterio le sue esigenze normali; come unica via per giungere alla verità quella maestra dell'esperienza e della critica. Tale non è il suo principio informatore: l'uomo è il centro teoretico e appreziativo del mondo: tutto da lui prende luce e si predica, tutto di lui prende senso e si avvalora.

Capitolo II.

Il sistema umanistico.

I.

27. — Il sistema umanistico della filosofia è la determinazione del principio umanistico in tutte le sfere del conoscibile. Base di esso è però la scienza elementare dello spirito, ossia la *psicologia*. Giacchè se tutto è in funzione dello spirito, è impossibile di nulla conoscere filosoficamente, se prima le attività e le acquisizioni di esso non siano conosciute nel loro essere e nel loro divenire. L'ultimo fondamento di tutto il nostro sapere sono i nostri fatti interni, nessuno potendo oltrepassare la propria coscienza. I dati della coscienza sono le pietre con cui si costruisce da noi e per noi il mondo. La psicologia, certamente, come ogni altra scienza, suppone le leggi del pensiero, ma queste non sono pre-psicologiche o sopra-psicologiche. Il pensiero logico, il « momento critico », sono forme determinate del pensiero naturale, modi di coscienza, e la logica è una parte o un'applicazione della scienza naturale del pensiero. Il criterio delle obbiettive connessioni rappresentative è essenzialmente nel normale psichico. La normalità è un fatto psichico più ovvio dell'anormalità. La dottrina della conoscenza nella sua parte analitica è la riflessa constatazione delle normali funzioni, condizioni e leggi della conoscenza. L'*a priori* in quanto obbietto di conoscenza è a *posteriori*, non meno dell'*a posteriori*: è un fatto di ragione, cioè psichico-razionale. L'a priori conosciuto è l'*a posteriori* di se stesso. Però si può dire: la riflessa coscienza dei principii e delle leggi che la mente trova da sè in se stessa, non è che l'autocoscienza empirica della ragione e del suo discorso. E conoscere la

genesi dei principii e delle leggi è bene importante per intenderne e misurarne il valore. Kant ripudia la psicologia, sia come base della gnoseologia, sia dell'etica; ma ciò che del suo pensiero è un acquisto per l'eternità è fondato, come si sa, su magistrali analisi psicologiche.

27 bis. — La psicologia è scienza essenzialmente empirica, ossia è scienza di fatti psichici, non d'ipotetiche entità inverificabili; scienza del divenire reale della coscienza, non costruzione speculativa e dialettica dello sviluppo del concetto dello spirito, e de' momenti di questo sviluppo. Non è neppure fenomenologia spirituale, perchè il fenomeno qui è tutto ciò che si conosce, ed è tutto il conoscibile, o per dir meglio il fenomeno psichico è ciò che è. L'in sè del pensiero è pensiero, l'in sè del sentimento è sentimento, ecc. Tutto è fenomeno allo spirito, ma lo spirito non è fenomeno a nessuno, è fenomeno a se stesso, e però si direbbe un assoluto-relativo e un relativo-assoluto, se nel rapporto teoretico non si disassolutizzasse necessariamente tutto (II, II, § 2-5). Lo spirito è il concetto limite di se stesso: questa ne pare verità indubitabile.

La psicologia umanistica non è nè materialistica nè spiritualistica, perchè la materia non spiega lo spirito umano (§ 11), e lo spirito umano non è senza il corpo. Ogni fatto psichico ha un correlato fisiologico, immediato o mediato (II, I, § 10), onde non il dualismo, ma il correlativismo solamente ne pare si possa affermare di scienza certa. Inoltre, non può essere intellettualistica, perchè dimostra la irreducibilità del sentimento e del volere a rappresentazioni o al loro meccanismo; ma non è neppure voluntaristica nel senso che trovi riducibile al volere l'intelligenza e il sentimento. Il volere è per sè inconscio, e il suo dinamismo s'inferisce dagli effetti: in qualsivoglia forma volizionale la coscienza non coglie che il sentimento (del tendere) e la rappresentazione. Impossibile è perciò dedurre il conoscere, il sapere, dal cieco e stupido *velle*, o ridurlo ad esso. Parimenti, è impossibile considerare il sentimento, che è il lato subbiettivo e autopatico d'ogni fenomeno psichico, come una forma dell'obbiettivo dinamismo del tendere. Voluntaristica è la psicologia solo nel senso che il volere, inteso largamente, cioè l'attività, è il fondo dinamico d'ogni processo psichico; ma ogni attività ha il suo particolare attivarsi; è se stessa, non un volere in astratto o un volere diverso da sè o contrario. Il *velle* intellettivo è intelletto, il sentimento è rivelazione dello stato delle tendenze, non queste stesse. L'attenzione conoscitiva, l'appercezione, ecc. sono forme dell'attività intellettiva, in quanto intellettiva, non in quanto volontà.

La credenza è adesione intellettuale e sentimentale, non tendenza verso un fine, ecc., ecc.

Finalmente, la psicologia è scienza essenzialmente introspettiva, in quanto è scienza del subbiottivo, dello spirito. L'osservazione fisiologica suppone già psichicamente distinto e ricordato il fatto interno, di cui si cercano o sperimentano le condizioni obbiettive o il correlato fisiologico; e in questo senso la psico-fisiologia suppone la psicologia. Se quella distinzione e quel ricordo mancassero, nessuna osservazione psicofisica o psicometrica sarebbe possibile. Tutta la fisiologia del cervello nulla può dire della natura del pensiero; e tanto meno si potrebbe argomentare dalla osservazione del fisiologico processo cogitativo la qualità dei singoli pensieri. Parimenti, la descrizione di tutti i movimenti neurovascolari, che condizionano o esprimono un sentimento, nulla farebbe intendere dell'interno *pathos* a chi non lo avesse provato. Il che non esclude però la grande importanza delle ricerche fisiologiche per una psicologia davvero scientifica, genetica ed esplicativa.

28. — La *dottrina della conoscenza* è fondata essenzialmente sulla psicologia, che sola può far la luce intorno alla genesi, ai dati, alle funzioni, allo sviluppo della conoscenza: ma dalla psicologia si distingue per il problema (critico), che proprio è suo, del valore e dei limiti della conoscenza stessa. Il quale problema, del resto, sarebbe insolubile senza le psicologiche determinazioni delle condizioni del rapporto teoretico. Nel sistema umanistico, la dottrina della conoscenza è quale la critica della conoscenza umana in generale e dell'esperienza in particolare può dare: il *fenomenismo critico*, se così di chiamarlo si concede. *Fenomenismo*, perchè non riconosce altri organi di sapere che il senso e l'intelletto, non altro sapere che il mediato (da quegli organi) e relativo; e non solo nega a noi, e a ogni essere pensante, la possibilità d'un sapere immediato e noumenico, ma ritiene il criterio stesso di questo sapere, contraddittorio e assurdo. Fenomenismo *critico*, perchè non riduce la realtà al fenomeno, o meglio non considera il fenomeno come la realtà in sè; e perchè come criterio di verità pone l'accordo della particolare conoscenza colla totalità dell'esperienza, onde il fenomeno illusorio è distinto dal fenomeno oggettivo. Il fenomenismo critico è naturalmente lontano da ogni pretesa di conoscenza metempirica: e nella logica elaborazione dei dati della percezione (interna ed esterna), o nella disamina delle forme della conoscenza, ripone tutto il cômpito della

conoscenza. Non autorizza, sulla base delle conoscenze acquisite, che l'illazione analogica, dove l'esperienza diretta sia impossibile, per l'unificazione del sapere e una concezione del mondo umanamente intelligibile (v. § 42-43 e II, II, § 12).

29. — *La dottrina* (umanistica) *del valore*, una delle parti fondamentali della filosofia, che non ha raggiunta sinora l'indipendenza e la completezza che le conviene, è la scienza della natura e degli organi del valore, e della graduazione dei valori umani (1). Essa nega l'esistenza di valori in sè, assoluti, sovrumani, e non ne riconosce che relativi, normalmente relativi, s'intende. Inoltre, è essenzialmente irrazionalistica nella determinazione dei valori finali, di cui riconosce come organo il sentimento. Ma l'irrazionalismo umanistico è ben lungi da qualsivoglia forma di misticismo, chè non è seguace di nessun intuizionismo del trascendente, nè d'alcuna dottrina del senso morale, estetico, religioso, ecc., inteso come facoltà misteriosa e specifica, originaria e irreducibile. Per sentimento, in quanto è organo di valori, intende i sentimenti, quelli che tutti viviamo, e che si ricongiungono alle sperimentate esigenze della vita corporea, spirituale, sociale, ecc. Del resto, pur essendo irrazionalistica la soluzione del problema fondamentale del valore, la dottrina del valore non è, nel suo complesso, antirazionalistica, perchè oltre a riconoscere all'intelletto, l'ufficio di formarsi i concetti di valore, elaborando i dati del sentimento, e di determinare i valori *utilitari* o di efficienza, attribuisce alla ragione quello di coordinare tutti i valori, secondo la naturale e storica loro graduazione (cfr. II, III). Le particolari scienze di valore (etica, estetica, ecc.) sono il sistema dei normali giudizi di valore specifico.

II.

30. — L'*etica* umanistica nega l'esistenza di un ordine morale del mondo come di un sistema assoluto di beni e di doveri, di responsabilità e di sanzioni, a cui l'uomo partecipi bensì in quanto essere ragionevole, ma di cui non sia nè il legislatore, nè il giudice supremo;

---

(1) Se la scienza in generale è del fenomeno, la dottrina del valore è dell'*axioumeno*.

e non riconosce altro ordine morale che quello delle coscienze e delle società umane. Qui è la sua base, quindi trae gli auspici. La coscienza morale è lo spirito morale nella sua pienezza interiore : è l'organo vivente individuale e comune dei valori morali : tutte le tendenze e tutti i sentimenti, primitivi o derivati, tutti i concetti che abbiano carattere o contenuto morale, sono suoi elementi o suoi fattori. Il costume è la stessa coscienza morale in atto, manifestantesi e traducentesi nelle azioni, nel carattere, nei rapporti o negli istituti morali, di cui essa è l'anima e la forza. L'etica della coscienza non è nè teologica, nè metafisica, nè cosmologica, nè biologica, ecc. : è essenzialmente psicologica e storica, cioè essenzialmente umana e umanitaria.

Come ramo della scienza dèl valore l'etica ha per obbietto valutazioni e valori attuali. Kant vuole, *toto coelo* distinta l'etica dalle scienze della natura per ciò che queste trattano dell'essere, quella del dovere ; ossia queste di ciò che di fatto è o accade, quella della mera esigenza ideale di ciò che può anche non essere o accadere in realtà, mai. Distinzione superficiale e fallace, perchè anche nella natura non tutto ciò che, secondo il suo concetto, dovrebbe accadere, accade: l'opposizione delle forze impedisce in mille guise che si traduca in atto la potenzialità naturale delle cose. D'altra parte, ciò che moralmente deve essere non ha fondamento nell'essere reale dello spirito umano? L'esigenza razionale è pur sempre un *fatto* di ragione, come dice Kant stesso. Del resto, l'etica è ben più che scienza del dovere, è scienza di tutti i (normali) valori morali, tra cui è il dovere : è scienza del bene, del dovere, delle virtù, ecc., ecc. : è scienza di tutti i fatti morali.

30 bis. — L'etica è scienza agatologica prima che deontologica. Il bene è il fine e solo il bene può essere la ragione del mondo morale. O il dovere è dovere del bene, e suppone la bontà, e tanto ha di valore quanto di bontà ; o, invece, è esso stesso il bene, ed è sempre il bene il concetto capitale. Il dovere, la doverosità è concetto vuoto senza i doveri, senza un contenuto doveroso.

Il giudizio di bontà è giudizio di valore, e implica come tale la stima e l'approvazione. Esso non concerne solamente la forma del volere, nè solo il contenuto, nè i fini senza i mezzi, nè si limita a questa o quella sfera di attività e valori umani. Forma non è senza contenuto, come contenuto non è senza forma. Il bene che si dice della volontà, cioè la buona intenzione, quello della vita e dell'intelletto, da cui solo può prender norma e valore la buona intenzione, e ogni altro bene dipendente da queste due direzioni fondamentali della attività

comune, si avvicendano e intrinsecano nell'àmbito appreziativo della coscienza, e nella loro armonica unità costituiscono il bene di tutto l'uomo. Però l'etica, che di esso ricerca e dei mezzi di conseguirlo, è scienza signorile o architettonica (cfr. *La Filos. mor. e i suoi probl. fond.*, p. 8).

31. — Il dovere, com'è inteso da Kant, presupposto come esigenza primordiale della ragione (in un campo che non è proprio della ragione (§ 6), e radicato nel mondo dell'intelligibile, che è poi quello dell'inintelligibile e dell'inapprezzabile, perchè fuori l'àmbito appreziativo della coscienza, resta indimostrato e ingiustificato; assunto come fatto della coscienza empirica (ciò che poi finisce per fare Kant) non ha più carattere di necessità razionale (nel senso kantiano); ridotto a una mera forma, ha bisogno di derivare dall'esperienza il contenuto: sequestrato dalla sfera delle tendenze e dei sentimenti anche più nobili, o resta praticamente inefficace, o contraddice a tutta la psicologia dello spirito pratico e appreziativo, compresa la kantiana, e riesce a Kant stesso incomprensibile, ecc., ecc. (cfr. *Ethica*, p. 92 seg.; *Filos. del Cost.* I., p. 18; *La Filos. mor.*, p. 7 seg.; *La mia prolus.*: *Post.*, p. 11). Dovere, il dovere vivente e vissuto, è veramente necessitazione psichica plusvalente delle idee, delle tendenze e dei sentimenti morali contrastati; non è mera e astratta esigenza razionale, ma esigenza di tutta la coscienza, di tutto lo spirito morale (cfr. *La Filos. mor.*, p. 8-11). Del resto, non sempre l'egoismo è male, se conduce al bene; male è veramente il vizio che è debolezza e disarmonia. L'egoismo è un aspetto ineliminabile dell'io; è alla radice stessa dell'io.

La coscienza del dovere e l'operare per dovere non è neppure il supremo grado della coscienza morale. L'abito di volere e fare il bene può cancellare dalla coscienza ogni contrasto e ogni sentimento di obbligazione. La compassione, la carità, lo zelo, l'entusiasmo, il « furore eroico », la virtù fatta carne, sangue e costume non sentono obblighi, sì soli slanci, rapimenti e gioie sublimi. Sopprimendo la lotta e il sentimento di obbligazione, non si cade necessariamente nell'automatismo istintivo, chè è pienezza di coscienza anche *l'intelletto d'amore,* in cui il calore del sentimento e l'energia della libera tendenza si uniscono al sicuro intuito del bene. Fare amorosamente il proprio dovere, è oltrepassare la coscienza doverosa, ed elevarsi al supremo grado della coscienza morale. L'amore compie la legge.

32. — Come scienza di tutti i valori della coscienza morale, l'etica non esclude lo studio dell'ideale, che di quella è il fiore più bello.

La vita reale, quale si presenta in ogni momento storico dell'umanità, non soddisfa mai appieno le esigenze del sentimento e della ragione. La vita stessa è la più terribile critica della vita. Nell'ideale la coscienza morale vede integrate tutte le deficienze, cancellate tutte le ingiustizie, concentrate tutte le perfezioni, avvalorate tutte le speranze. Nè quello determina solo un'affezione estetica e inattiva; conquide e asseta di sè, e sforza alla protesta, alla lotta, al sacrifizio, ecc., e non è in parte attuato che risorge più ricco di promesse nove. È ciò che di veramente demoniaco ha la coscienza e la storia. In virtù dell'ideale, attivo e attuoso, l'etica, che, determinandolo, l'accenna e propone, è più che mera teoria, più che oziosa contemplazione, è scienza suggestiva, scienza normativa, se così vuolsi dire.

33. — Finalmente, come ogni teoria di valori, l'etica umanistica è irrazionalistica nella determinazione dei beni supremi o finali, razionalistica e prudenziale nella misura di essi, e nella ricerca dei beni utilitari (§ 29). Il sentimento non è solo l'indice o il segno del bene, è il bene stesso. Perchè solo ciò che cade nell'àmbito appreziativo della coscienza è umanamente apprezzabile; un qualsivoglia al di là, un sostrato o che si voglia, se non rivela il valor suo nella coscienza e nel solo modo di coscienza, che è giudice del valore finale, ossia nel sentimento, non ha valore finale. Il conscio segno, chiamiamolo pure così, è in definitiva il significativo dal punto di vista della valutazione, se esso solo è apprezzabile (§ 18 e II, III). Il bene immediatamente approvato, rivela la soddisfazione delle umane tendenze, ed è bene nella e per l'approvazione o la soddisfazione.

34. — Conforme a ciò, allo studio di tutto l'umano e alla teoria *alipistica* del volere (§ 10), il bene supremo è riposto nel *sentimento* dell'intima pace e armonia di tutte le umane esigenze, nella calma, com'ebbi a dimostrare altrove (cfr. II, III). La calma dell'uomo anormale o povero di spirito, non è la calma dell'uomo normale nella pienezza del suo essere e della sua attività, che ha in vista l'etica. Nel concetto di calma è compreso il sentimento della vita senza contrasti e senza difetti, dell'intelligenza riposante nel vero conquistato, della coscienza morale serenata nel bene compiuto, della coscienza artistica che non ha pentimenti e delusioni, ecc., ecc. Il concetto del bene è così esteso a tutte le sfere di attività e valori umani.

La calma o la pace del fine raggiunto, come ideale etico, non è oziosa quiete. Perseguita, non si raggiunge senza dispiegamento di energia e coordinazione di atti; conseguita non si lascia anneghettire nella con-

quista. La tregua delle tendenze deve essere riconquistata, secondo il ritmo e lo sviluppo della vita, l'attivarsi e lo svolgersi del pensiero e la mutevolezza delle circostanze personali e storiche, sempre di nuovo e in modo vario. La calma totale della vita e dello spirito, così sempre ricco di novelle cure, l'armonia e la pace di tutta l'umanità redenta dal dolore, è, come ogni grande ideale, il termine sempre prossimo e sempre lontano della storia del mondo.

35. — La virtù soddisfatta è nella calma dello spirito; la virtù militante, la virtù in senso proprio, è nella conquista della calma propria o altrui, di chi bisognoso di bene, assetato dell'ideale, per elevato amore di sè, e per islancio d'amore, s'è adoperato e s'adopera a redimere sè e gli altri, fraternamente, dal male e dal dolore; a smascherare l'errore e accrescere il sapere; ad allontanare le brutture; a debellare l'ingiustizia; ad elevare il senso nobile della vita e del bello; a restituire la pace alla società, a servire comunque l'umanità. Dell'antico la καλοκἀγαθία, del cristiano l'amore, dell'uomo nuovo lo spirito indomito di libertà, fanno la personalità morale, l'uomo voglio dire (cfr. *Filos. del Cost.*, I; *La Filos. mor.*, p. 27-29).

L'ordine giuridico è un ordine di libertà e di limiti per la pace di tutti. Le società umane furono fondate e ordinate per soddisfare i comuni bisogni, assicurarsi contro i comuni pericoli, cooperare alla attuazione de' comuni ideali; ogni sviluppo della vita giuridica e politica non è che un nuovo passo sulla via della redenzione del dolore di tutti o di alcune classi. La concordia di tutte le classi, la mutua assistenza, la pace universale sono ideali umanitari per eccellenza. Le turbe sterminate di malcontenti, onde sono al presente minacciati e scossi gli ordini sociali, reclamano d'essere redente, cioè reclamano un po' più di giustizia per un po' più di pace. Ma tutta la storia è questa invocazione. Ogni grande fatto storico è un monumento di dolore o di redenzione dal dolore; redenzione, s'intende, non provvidenziale o metafisica, ma umanistica, empirica, mondana; e uomo grande è stato sempre quello in cui più profonda si sia dimostrata la coscienza del comune dolore, più potente l'energia per liberarne. Nè solo nella vita pratica. Anche l'arte, la religione, la tecnica, la scienza, non sono, nei motivi del loro sviluppo, che momenti della coscienza del dolore (biotico, intellettuale, estetico, ecc.) e della redenzione da esso. E tuttora, dovunque sussiste generalmente e pare irresistibile un dolore, ivi si matura il frutto d'un grande avvenimento economico, tecnico, religioso, scientifico, morale, giuridico, politico;

ivi è la speranza o la possibilità d'una redenzione e d'un progresso; ivi anche l'indicazione qualitativa del progresso stesso. Perciò la filosofia morale, che nel sentimento o nella calma conseguente all'attività illuminata e alla vittoria, pone il supremo bene, è la sola a cui sia dato d'intendere e di giudicare il bene finale e l'utilitario, il valore degli istinti e dei servizi della ragione, tutta la vita dello spirito e la storia del mondo. È la sola anche che può affermare non la vita e la scienza esser fatta per la morale, ma la morale essere per il bene della vita, dell'intelletto, della coscienza, ecc.

Beati non quelli che soffrono, non quelli che, umiliati, giacciono umili, ma che si redimono dal dolore e dalla bassura, e si aiutano fraternamente in quest'opera di redenzione!

36. — *L'estetica*, altro ramo della scienza del valore, è lo studio dei valori indipendenti da ogni interesse pratico o teoretico, quali si determinano nella intuizione, in virtù di particolari esigenze fisio-psichiche. I valori estetici sono finali e di efficienza; quelli, come ogni valore finale, sono stati di sentimento, questi consistono nelle condizioni obbiettive di tali stati. E poichè queste condizioni possono ritrovarsi di fatto e naturalmente in un obbietto, o essergli, per illusione fantastica, prestate dal soggetto che contempla, o esser poste, in grado eminente, dall'arte in una sua fattura, l'estetica tratterà anche di queste attività animatrici e creatrici dello spirito.

37. — Irrazionalistica o *antintellettualistica* nella concezione dei valori finali, l'estetica è fisiologica e intellettualistica nella determinazione delle efficienze estetiche. E poichè ogni concreto valore estetico, per l'unità dello spirito che intuisce ciò che si presenta unito, risulta dall'efficacia (estetica) di forma insieme e contenuto, vale a dire è sempre un valore *sinestetico*, l'estetica umanistica non può essere astratto formalismo, nè astratto idealismo, ma la unità de' due. Il lirico, il tragico, il comico, ecc., sono nella vita prima che nell'arte. La forma artistica è il perfezionamento della forma naturale. L'importanza sinestetica del contenuto è tanto maggiore, quanto questo è più *umanamente interessante*, onde solo gli argomenti di permanente significato umano sono materia della grande arte. Ma, d'altro lato, se l'interessamento pel contenuto fosse così diretto e prevalente, da fare obliterare la forma e rendere insignificante il sentimento formale, si sarebbe non più nella sfera dell'arte, ma in quella della vita. Misticismo, decadentismo, superumanismo, satanismo, occasionalismo ecc.

BIBLIOTECA DELLA FACOLTA' DI LETTERE E FILOSOFIA TORINO

sono forme d'arte inferiori e transitorie. Invece, il normale e il tipico, individualizzati nella rappresentazione, dànno all'opera d'arte un valore permanente (cfr. *La storia come scienza sociale*, p. 80).

38. — L'estetica biologica e utilitaria può dar forse ragione della origine dell'arte e del senso estetico, ma non basta più a spiegare l'arte evoluta fino al punto da rappresentare e nobilitare anche ciò che biologicamente è senza valore, anzi il contrario dell'utile, es. il sacrificio senza speranza e senza vantaggio, il vizio raffinato, la volontà fiacca o irresoluta, il pessimismo universale, ecc., che deprimono il senso della vita, e che pure possono essere cagione di dilettazione estetica. L'arte è il complemento e il sorpassamento della vita. Parimenti, il sociologismo estetico, nemico dell'arte per l'arte, può essere un utile richiamo di questa nell'àmbito dei permanenti valori umani, o alla sua funzione educatrice, che essa può aver comune con altri prodotti spirituali, ma nè coglie la specifica natura dell'arte nè fornisce un canone propriamente estetico. Còmpito precipuo dell'estetica umanistica è però quello di determinare il significato tutto proprio dei valori estetici nel sistema dello spirito. Finalmente, come dottrina di valutazioni attuali o di valori vissuti, e non sostanziati, l'estetica non è metafisica o speculativa, ma fisio-psicologica; neppure è volgare realismo, perchè il più grande valore estetico l'ha l'ideale, non la copia fedele della realtà. L'arte comincia davvero a esser tale, quando, mercè la fantasia, rotte le catene, sorpassate le limitazioni o integrate le deficienze della realtà empirica, si dà a rappresentare l'individualità tipica, la creatura ideale.

39. — Organi dell'attività estetica sono la fantasia e il gusto, quella più per creare, questo più per valutare, e godere della bella creatura. La fantasia è pensiero figurativo e plastico, liberamente astraente, liberamente combinante, perspicuamente individualizzante. Il gusto è l'attività apprezziativa dei valori estetici finali ed efficienti, onde procede da sentimenti e da conoscenze, e approva, disapprova, critica. I giudizi di gusto sono giudizi di sentimento o giudizi esistenziali (affermativi o negativi) intorno alla efficacia estetica dell'oggetto. Il genio (estetico) è spirito per eccellenza creatore e irriflessamente critico; onde la somma originalità della fantasia e la maestrevole perfezione del gusto ne fanno la potente unità. Nonchè anormale, è eminentemente normale o normativo, perchè si ritrova sulla via dell'umano, dove scava più a fondo, e perciò stesso può diventare la norma (§ 10).

40. — La *filosofia* umanistica *della religione* studia la religione come un momento e un prodotto necessario dello spirito umano (e nel suo essere, e nel suo generarsi, e nel suo valore) in connessione con tutti gli altri prodotti spirituali. Ritiene assurda un'apprensione o una rivelazione diretta e immediata del divino (dell'in sè): la coscienza religiosa non apprende e non sente che ciò che ha posto, e nel modo onde l'ha posto: ogni rivelazione è però dello spirito creatore, a se stesso.

Teologia è, in sostanza, antropologia, non nel senso feuerbachiano; perchè il divino, nel concetto delle religioni più evolute, è ben più che la personificazione dei desideri umani, o l'essenza umana indiata; ma nel senso che il rapporto religioso e l'obbietto di fede è posto sempre e solo dall'uomo, conforme alle esigenze del suo spirito. Onde può avvenire che ad elementi antropomorfici e finiti (perfezioni umane, obbietti di desiderio, ecc.) siano uniti elementi sovrumani (superiorità assoluta, infinitezza, onnipotenza, ecc.), per cui veramente è divino il divino.

41. — L'essenza della religione è nella religiosità; il centro di questa nella fede, che è l'organo proprio della religione; la forza della fede in un particolare sentimento di certezza. La varietà dei sentimenti religiosi dipende dalla natura dell'obbietto in cui si ha fede. Il sentimento di dipendenza è certo il primo sentimento religioso, e la condizione di tutti gli altri; ma non esso ingenera il pensiero religioso o la fede, sì questa precede in qualche modo quello. Il rapporto di dipendenza suppone nell'uomo il pensiero e il sentimento della propria pochezza, il pensiero (e la certezza) dell'Altro, del Grande, del Potente, ecc., e quello di un rapporto reale tra sè e questa somma potestà.

La fede non è nè un sapere apodittico, nè anapodittico, come quello de' supremi principii logici. È fuori la ragione ragionante o l'evidenza razionale, e fuori ogni sapere d'esperienza. Il divino è propriamente patito, vissuto, ecc., e inteso in queste forme irrazionali dello spirito, se qui si può parlare d'intendimento (*tantum deus intelligitur, quantum diligitur*). Carattere essenziale del pensiero santo è la mancanza di verità, di verità formale, voglio dire; e ciò che più è santo, per l'anima che vive di fede, può più essere logicamente falso (*credo quia absurdum*). Con tutto ciò il sapere religioso è, per la coscienza religiosa, più certo del sapere meramente ipotetico, più certo anche del sapere razionale: può resistere ad ogni critica e ad ogni dimostrazione contraria. La fede ha in se stessa la sua certezza, e nonchè

abbisognare di argomenti persuasivi, vuole essere essa l'argomento delle cose invisibili (πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων) secondo la parola di Paolo. Ma perciò stesso la fede non è di tutti, come dice lo stesso apostolo; e non si può pretendere che sia di tutti. La religione non è un attributo essenziale della natura umana, se non nel senso che rappresenta una fase dello spirito stesso. Chi oltrepassa questa fase, non si pone fuori l'umanità, ma in una sfera superiore della vita dello spirito, quella della filosofia, che giudica degli uomini e degli dei (cfr. II, II, § 26).

Una più lunga analisi dei fatti e dei fattori morali, religiosi, estetici non entra nel disegno di questo programma umanistico.

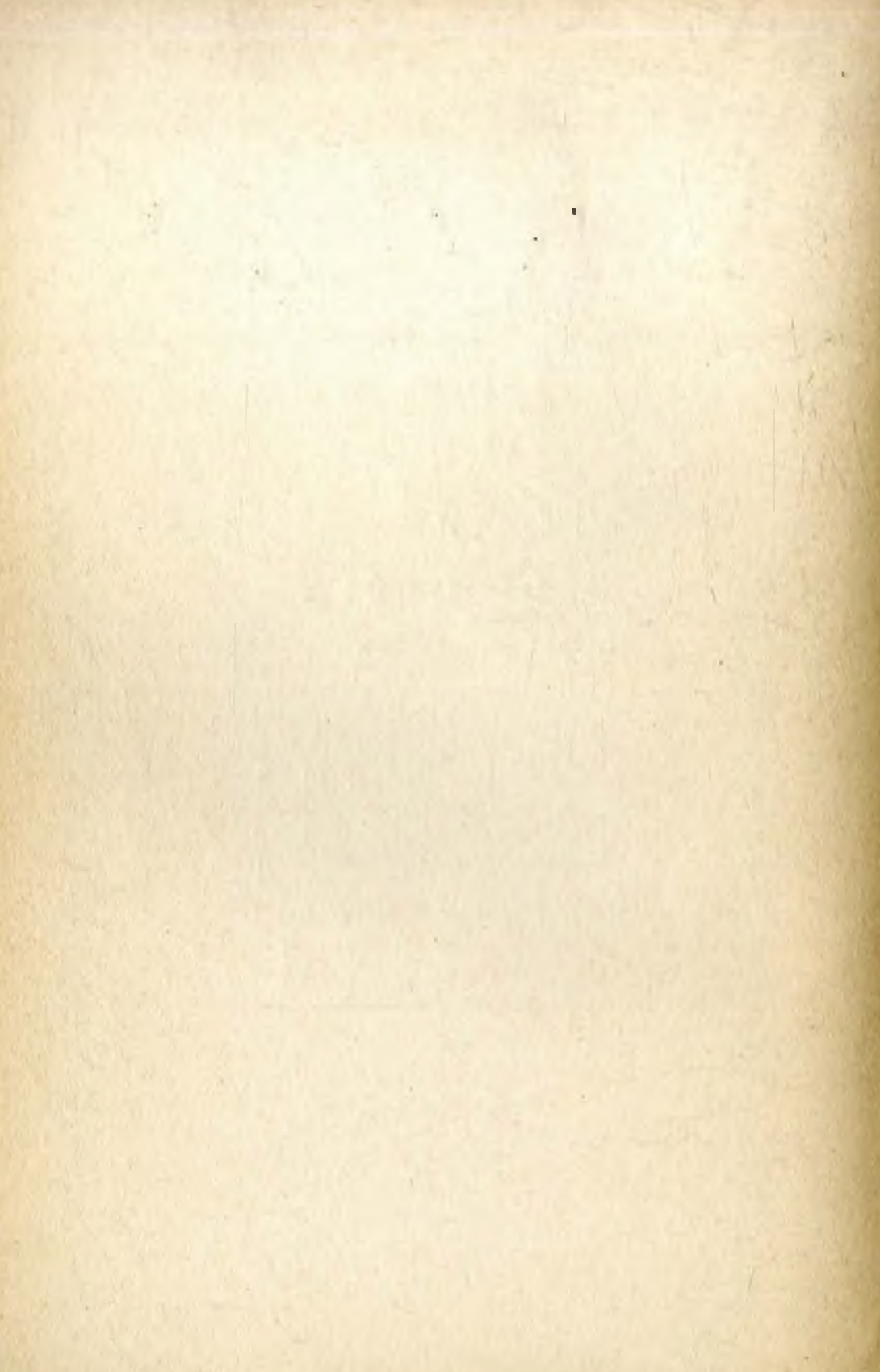
42. — La *concezione* umanistica *dell'universo*, dato il suo principio fondamentale e il suo punto di vista (I, I, 1, 26), non può essere che sinceramente antropologica, in quanto tutto riguardi in relazione allo spirito umano, e in tutto ritrovi l'orme che questo spirito imprime, sia come semplice interprete, sia come fattore del reale. Fattore del proprio mondo, cioè del mondo dei valori, lo spirito umano non ha bisogno, per intenderlo, di ricorrere a uno spirito superiore, di cui non può nè attestare l'esistenza, nè concepire la natura, nè vede l'operazione, e che sa invece essere sua creatura. Da per tutto esso ritrova se stesso e sè solo, i suoi bisogni, i suoi sentimenti, i suoi fini, il risultato faticoso dell'opera propria. Interprete d'un mondo che non pone nel suo in sè, ma che è costretto a supporre, lo spirito umano non sa di esso che quello che gli appare, e non gli appare che conforme a' suoi modi di apprensione, e secondo la sua esperienza interna e somatica, che categorizzata e obbiettivata, a quello estende ed applica per poterlo concepire, sì che è divenuto anche esso il suo mondo, il mondo de' suoi simboli, quasi prolungamento ideale del suo corpo e riflesso del suo spirito. Materia, forza, causalità, movimento, legge, vita, ecc., ecc., non sono attribuiti al mondo esteriore che per translazione dal mondo autoempirico dell'uomo, e in senso analogo. Onde, a ricercar il fondo, tutto l'universo conosciuto e conoscibile è, in quanto tale, *omoantropino*. E quando l'occhio insaziato della mente vuol rompere il muro di ferro dell'esperienza, e gettare lo sguardo oltre i limiti del conoscibile, non può servirsi, pur troppo, che della solita lampada, che tutto di sè illumina e colora. Il soggettivo umano diventa, nel territorio noumenico, lo spirito, la ragione, la volontà, l'anima universale. Onde pare di scoprire un nuovo mondo, e in verità non si fa che duplicare, estendere e avva-

lorare l'umano, senza accrescere il sapere oggettivo o mutarne la immutabile natura.

43. — Le scienze positive, rifiutando la visione teologica e teleologica delle cose, e limitandosi alla morfologia e all'etiologia, hanno creduto di despiritualizzare il sapere e quasi dissubbiettivare l'universo, e in verità l'han liberato da quel subbiettivo che ostacolava il fine e turbava il carattere delle loro ricerche, dirette a scoprire rapporti costanti tra fenomeni, e niente altro; ma non potrebbero mai liberarlo da tutto il soggettivo, se non cessando di ricercare scientificamente e annullando lo stesso fenomenico del fenomeno. La pretesa analoga di alcuni filosofi, di liberare la nostra conoscenza empirica del mondo da ogni elemento *introietto*, e ristabilire così l'esperienza nella sua purezza, la « pura esperienza », è semplicemente assurda. Perchè solo l'essere per sè è scevro di ogni *introiezione*, in quanto antecede ogni esperienza possibile; ma l'esperienza, comunque analizzata e cribrata e assottigliata, resta sempre esperienza, cioè l'esperiente soggettivazione del reale, e ogni soggettivazione è essenzialmente intro- o circumiezione: diversa ne è solo la forma o il modo. La filosofia non ha i pratici fini e superficiali delle scienze positive, nè la paura dell'*a priori*, se è anch'esso un fatto o un *a posteriori* della ragione; nè quella della finalità, se l'origine di questo concetto non è più subbiettiva dell'origine del concetto di causa, ossia questa non è meno di quella una proiezione dell'interna esperienza. Spetta ad essa il còmpito, nonchè di dissubbiettivare il mondo e disumanare, a dir così, il sapere, quello, invece, di mostrare l'attuale e necessaria antropomorfosi gnoseologica e axiologica dell'universo. Così solamente il sapere fenomenico arriva alla coscienza del suo essere e del suo valore, e la filosofia si pone come autocoscienza dello spirito e della sua virtù.

Capitolo I.

Lo spirito.

I.

1. — Lo spirito è il centro teoretico e appreziativo del mondo: e, come tale, è il creatore di ogni essere in quanto è conosciuto, e di ogni valore in quanto è sentito e fruito. Senza lo spirito, si potrebbe dire che le cose sarebbero come se non fossero, perchè anche l'essere è un concetto della mente, anche l'esistenza è un predicato e, attribuirla o negarla, è fare un giudizio. Senza lo spirito, nulla avrebbe valore di sorta; perchè mancherebbe l'attività valutatrice, quella per cui solamente hanno un senso e un pregio le cose e le stesse attività teoretiche e la stessa vita. Tutta, dunque, la realtà conosciuta e apprezzata, in quanto conosciuta e apprezzata, è in funzione dello spirito; tutto si sostanzia, modifica e illumina alla sua luce: le cose, e i conosciuti rapporti delle cose, sono per i suoi punti di vista, sono i suoi punti di vista; i valori e le graduazioni di valori sono i suoi modi di sentimento, sono la vita de' suoi sentimenti. In questo senso si può dire che l'universo conosciuto e conoscibile e quello anche che si suppone non conosciuto e non conoscibile, in quanto è supposto, la realtà apprezzata e apprezzabile e quella spregiata e spregevole, è un fenomeno dello spirito (II, III; cfr. *Filosofia del Costume*, vol. I, § 26; II, *passim.*).

2. — Spirito è attività cosciente: ogni altra definizione è inessenziale o figurativa o almeno non esente da gravi obbiezioni. In quanto è attività, lo spirito è un'unità funzionale, ha poteri e processi formativi, informativi, produttivi, anche quando più pare ricettivo e passivo. La stessa ricettività è attività ricettiva. Se attivarsi è tendere e volere, l'essenza dello spirito in quanto attività è volontà spirituale.

Negli interni rapporti i processi spirituali sono modi e graduazioni di attività che si compongono in un sistema più o meno coerente o in un equilibrio più o meno mobile. L'egemonia o la prevalenza di una forma di attività o di un processo spirituale importa superiorità o plusvalenza, momentanea o permanente (abituale) di energia, non mai un monopolio di attività rispetto a forme inferiori che siano del tutto inattive. Dov'è spirito, è processo spirituale, e dov'è processo, è attività. Il sentimento, l'affetto è un *pathos*, un *affici*, ma in quanto importa un ostacolo alla libertà razionale, che è considerata l'attività spirituale per eccellenza, o in quanto sia dalla ragione governabile o governando; e perciò appunto, come processo psichico, è essenzialmente dinamico. Tale esso è nel suo generarsi; tale nel suo esprimersi bene spesso violento; tale è, poi, in modo eminente, chi ben l'estimi, nell'economia della vita spirituale; perchè, senza di esso, questa, come non avrebbe senso, così non avrebbe motivo e ragione di attivarsi e svolgersi (cfr. *Filos. del Cost.*, I, § 80).

3. — Spirito è coscienza, e, in quanto tale, sente e sa di essere, sente e sa i suoi modi e le sue modificazioni. La coscienza, come l'attività, non è un attributo accidentale dello spirito, o una luce in cui per avventura si riveli e talora anche non si riveli La coscienza è l'essenza stessa dello spirito come spirito; giacchè l'attività è anche di ciò che soltanto è e vive inconsciamente; la luce della coscienza è la sua stessa vita: sì che un'attività che non sia in nessun modo cosciente, nè nel suo attivarsi, nè nel suo produrre, non è attività spirituale in senso proprio. Uno spirito che non senta, non pensi e non voglia consciamente, non è spirito; una rappresentazione inconsciente, un sentimento non sentito, un volere non voluto, in breve, uno spirito inconscio è una contraddizione *in adiectis*. Ciò che di inconscio diciamo trovarsi nella vita dello spirito, non è mai assolutamente, ossia *ab origine* e per destinazione, tale; chè nulla avrebbe o potrebbe avere di spirituale. Nè a intenderlo è necessario ricorrere al concetto d'una ipotetica coscienza trascendentale, pel quale le funzioni spirituali sarebbero estese oltre i limiti dei normali ed empirici processi psichici. Inconscio, relativamente inconscio, o è coscienza inferiore, o elementare, o potenziale, o decaduta. Coscienza inferiore è quella dei processi negli inferiori centri nervosi, la quale può non attingere la soglia della coscienza totale o centrale, e però rappresenta per lo più uno stadio subliminale di coscienza o un fallimento di processo psichico; ma di cui qualche traccia può passare almeno nella

cinestesi. Coscienza elementare è quella delle *insensibles perceptions*, come le chiamava il Leibniz, di cui nessuna per sè sola arriva alla coscienza chiara, se non è rilevata dall'attenzione, ma il cui insieme s'afforza e s'aderge allo stato di coscienza chiara. Coscienza potenziale son tutte le preconscie elaborazioni psichiche, del cui fervore non s'ha nel momento più vivo del lavoro, come nel momento della generazione dell'idolo fantastico, che un sentimento oscuro, ma i cui prodotti poi passano distintamente o irrompono alla luce della coscienza. Coscienza potenziale è anche quella delle rappresentazioni già chiare, che per essere poi lontane dal punto centrale della coscienza illuminata, o fuori dal suo angusto campo, si sono attenuate fino all'oscuramento, ma, in virtù dell'attenzione dislocantesi o dell'associazione riproduttrice, possono essere rimesse o richiamate alla piena luce della coscienza. Finalmente, coscienza decaduta è quella che fu coscienza in origine e può ridiventare; e però appartiene alla storia dello spirito. L'inconscio assoluto, originario o definitivo, l'inconscio che si sottrae, e come attività e nei prodotti, ad ogni coscienza immediata è il limite fra il mondo dello spirito e quello che allo spirito non appartiene.

4. — La coscienza non esiste come facoltà astratta e generica, nè come mera forma: esistono solamente modi e momenti di coscienza. Parimenti lo spirito non esiste fuori delle concrete sue attività e de' suoi atti. La coscienza è coestensiva coll'esperienza interna, sì che ogni fatto psichico è niente più che il suo essere conscio, e ogni modo o momento di coscienza non è che il fatto stesso nella sua qualità e durata. Lo spirito è coestensivo coi processi interni, sì che ogni processo psichico è una determinazione della vita dello spirito e ogni momento di questa vita è un atto od un processo. Due sono i modi elementari di coscienza: conoscenza e sentimento; modi distinti e irreducibili, ma non separati, chè ogni concreto fatto di coscienza è un complesso psichico, decomponibile solo per astrazione. Non esiste un terzo modo di coscienza, come coscienza immediata e specifica. La tendenza a vivere o a conoscere, nel suo essere conscio si rivela immediatamente come sentimento della tendenza e nulla più, non essendovi una immediata coscienza tendenziosa o attiva, altra dal sentimento di conato o d'attività. L'attività, irreducibile per il suo dinamismo oggettivo alla conoscenza e al sentimento, nella sua forma anche più elevata dell'attività volontaria si riduce, come fatto di coscienza, a elementi conoscitivi e sentimentali. L'attività, nella sua essenza dinamica, come ogni forza, non si inferisce che dagli effetti (cfr. *Filos. del Cost.*, I, Cap. VIII).

5. — La distinzione dei fatti psichici in classi diverse, non ostante la loro necessaria concomitanza, si fonda sulla particolare direzione e produttività dell'attività spirituale e sulla prevalenza che, ogni volta, l'uno o l'altro elemento o modo di coscienza ha nel complesso psichico. La scissione degli elementi non è neppure concepibile: dove c'è conoscenza, anche se manchi ogni rapporto tra il contenuto rappresentativo e particolari interessi del soggetto, non può mancare l'impegno della sua attività conoscitiva; ora la valutazione subbiettiva di questo impegno è appunto sentimento. Il quale è però l'apprezzamento subbiettivo d'ogni processo psichico, o di particolari momenti o dati (rappresentativi) di questo processo rispetto all'io totale. Nella conoscenza, come è naturale, non può mancare la tendenza, se non nella forma della inquieta curiosità, concentrazione volontaria dell'attenzione e del proposito scientifico, almeno nella forma generale dell'attività conoscitrice e in quella particolare dell'attenzione involontaria, del processo associativo e riproduttivo, dell'appercezione, ecc. Un puro spirito teoretico, apatico e anorettico, una mera νόησις νοήσεως, è un'assurdità psichica. Parimenti, ogni sentimento, dopo i primi albori della vita cosciente, implica un qualche contenuto oggettivo almeno sensazionale, e mentre esso suppone attività e tendenze, del cui stato d'impedimento, di libera espansione o di tregua è la rivelazione cosciente, dalla sua immediata valutazione, e da essa solamente, insorge, come necessaria reazione dell'io interessato, un conato. Finalmente, una tendenza *cosciente*, mossa necessariamente da un sentimento di bisogno o in generale di dolore, è essa stessa, in quanto cosciente, un sentimento di conato, benchè dal sentimento come mera valutazione si distingua appunto pel suo dinamismo pratico; e (tranne negli stadi inferiori della coscienza appetitiva, in cui il contenuto sensazionale è il solo elemento conoscitivo concomitante) implica sempre la rappresentazione d'un termine o di un fine cui ha di mira, il giudizio critico e deliberante intorno ai mezzi, ecc. Un sentimento assolutamente cieco e inattivo, e un volere come fatto psichico, assolutamente inconscio, o non mosso da un dolore o dal bisogno di uscire dallo stato di malessere in cui si è, e senza il mancamento del termine rappresentato o della mèta agognata, e la scelta dei mezzi, sono altrettali psichiche assurdità. Spirito è sempre unità di tendenza, conoscenza, sentimento.

6. — La coscienza momentanea è limitata e angusta. Essa si svolge per successione seriale, non potendo abbracciare in una sola intuizione o portare sotto la sua luce tutto il suo contenuto empirico e neppure gran

parte. Perchè un piccolo gruppo di dati appaia, o anche un solo modo di coscienza predomini, tutti gli altri debbono oscurarsi o adombrarsi, cioè restare fuori o lungi dal foco o dal campo di luce, cioè di visione o attenzione. Attività varia e discorritrice e attenzione instabile fanno dunque l'angustia della coscienza. Non pertanto « la coscienza non è lineare, ma plurilineare, e ammette l'intersezione continuamente variabile delle serie. Inoltre, quello stato di coscienza che ne occupa il foco è in continuità cogli altri che ne occupano il campo a distanze varie », come per luce digradante e ininterrotta sino all'oscurità totale. Ma il grande compenso psichico dell'angustia della coscienza è la memoria. Non tutto quello che, apparso momentaneamente, si oscura, per sempre sparisce e si perde. La memoria ne conserva e poi riproduce gran parte. Così diventa possibile l'esperienza, così l'indefinito accrescimento dell'energia e del tesoro spirituale.

7. — La coscienza nella sua totalità non è una mera molteplicità di stati o fenomeni diversi, fuggevoli e sconnessi, nè una serie di momenti irrelativi e discreti. Carattere fondamentale dell'attività cosciente è di essere un processo sintetico. Come processo, ogni fatto o momento tende all'altro o è provocato dall'altro, sì che l'uno non disparisce o s'adombra, prima che l'altro appaia e s'illumini, ed è condizione dell'apparire di esso o del suo esser distinto: e tutta la serie dei fatti succedentisi si compenetrano come fasi dello stesso fatto continuantesi, sono come lo svolgersi d'un disegno psicologico, sostenuto da un interesse vario per intensità, ma costante per durata. La transizione dall'uno all'altro dato o modo e la stessa brusca interruzione seriale sono esperienze psichiche, cioè sono sentite come modificazioni coscienti, e s'inseriano e si saldano coi termini contigui. In ciò è quella che dicesi continuità della coscienza, la quale non sarebbe possibile senza l'attività sintetica e unificatrice della coscienza stessa, e viceversa. Quest'attività è l'attitudine di raccogliere e tener insieme nello stesso istante, involgendoli nello stesso atto intuitivo, una pluralità di elementi presentativi, diversi per natura, per origine, per data; di compararli, intervalutarli, appercepirli, ecc. L'unità della coscienza considerata da Hume come una finzione, è invece un fatto d'esperienza, che s'offre alla osservazione interna, se non nella forma d'una particolare « impressione », come sinopsi, concentrazione ed organizzazione della molteplicità rappresentativa. E però non è necessario, per ammetterla come fatto, di ricorrere con Kant ad un'unità di appercezione trascendentale, a cui si rapporti ogni coscienza empirica, od un io puro ante-

riore a questa. L'interna esperienza nulla sa di quel rapporto, nulla d'un io puro separato dall'empirico, d'una permanente coscienza formale, indipendente da ogni contenuto e fuori del molteplice unificato. Unità di fatto, formale e concreta, del molteplice psichico: tale è l'essere della coscienza.

8. — Inoltre, chi dice coscienza, oltre i suoi primi bagliori e i primi gradi di suo sviluppo, dice io, soggetto, e chi dice soggetto, io, dice coscienza; e però, se spirito è coscienza, chi dice spirito, oltre le iniziali e più basse forme di spiritualità, dice io, soggetto. Una sostanza o un'attività che non sia cosciente e non sia soggetto, comunque d'altronde qualificata, non è spirito; e, poniamo, un metafisico Io puro, come il fichtiano, senza propria coscienza e però senza propria soggettività, è una contraddizione nei termini. Dare all'Io puro il nome di soggetto assoluto, mentre non gli si riconosce la coscienza, è dargli un nome che non corrisponde alla cosa. Spirito, oltre ai gradi primi di sua apparizione, coscienza, soggetto, io, sono parole diverse per indicare la stessa realtà attiva o attività reale, da punti di vista diversi. La realtà o attività psichica si dice spirito in quanto va distinta da ogni altra realtà e energia non psichica, e in generale da ciò che diciamo materia e forza bruta; e si dice coscienza per opposizione alla realtà e attività inconscia. Lo spirito si dice soggetto, io, appunto in quanto coscienza, cioè in quanto è per sè e a sè, cioè presente a se stesso e riflettentesi in sè, e in quanto, sapendo sè come distinto da ciò che non è sè, pone questo di fronte a sè come suo oggetto e ponendolo fa se stesso. In questa presenza dell'io a se stesso e distinzione di sè dal non io consiste lo spirito come soggettività o egoità. L'autocoscienza, la coscienza di sè come soggetto, io, mancante, nella pienezza di sua luce, a tutti gli esseri psichici inferiori, è il supremo grado d'interiorità spirituale, affermazione e distinzione di sè. Essa importa la credenza all'identità della propria attività vivente e cosciente, nel variare incessante de' suoi atti e de' suoi stati, e nel succedersi delle sue fasi, e la distinzione di quella non solo da tutto ciò che appare esteriore al soggetto, compresi gli accidenti organici, ma dagli stessi suoi atti e stati transitori. Nè al suo avvento è necessaria l'apprensione immediata d'una sostanza o attività psichica permanente, bastando alla realtà psicologica dell'identità di coscienza, o della coscienza dell'identità, che obbietto di coscienza sia la rappresentazione o l'idea dell' io comunque formata, che, dunque, quell'identità sia semplicemente creduta reale, e la credenza sia sostenuta da un sentimento di sè. Nel fatto,

l'unità funzionale di tutta la vita psichica non è a noi nota che come unità mnemonica e logica, e prima come sentimento dell'unità.

9. — Coll'autocoscienza s'annunzia la persona. Ogni persona è un soggetto autoconscio, benchè non ogni soggetto autoconscio e meno ancora ogni essere fornito di qualche modo di coscienza è veramente una persona (psichica). La perfetta soggettività autoconscia è la persona; onde il supremo grado di esistenza spirituale è l'esistenza personale. Non basta che vi sia una propria vita interiore, il sentimento di sè e della propria spontaneità operativa, nè la distinzione di sè dalle cose e dagli altri soggetti. Vuolsi pienezza di coscienza e pienezza di possesso di sè; vuolsi coscienza della propria individualità fisica e spirituale, cioè delle proprie forze, della propria attività e de' proprii fini, una sistematica selezione psichica, un disegno di vita e la volontà di attuarlo. Una mente direttrice, secondo conoscenze obbiettive, e un carattere sono il coronamento della personalità. Perciò sono tante le anime e così pochi gli esseri animati, meritevoli del nome di persone. Il fanciullo, il selvaggio, l'instabile, ecc. sono individualità psichiche inferiori, persone potenziali, iniziali o imperfette; l'ipnotizzato e il folle, coscienze deboli e anormali, sono esseri impersonali o spersonificati. Ma se colla consapevolezza personale cresce la determinatezza e interiorità spirituale, la sicurezza e vigoria dell'azione, non diminuiscono le limitazioni oggettive e soggettive dell' io. In un certo senso, anzi, crescono. Il mondo della propria coscienza chiuso, per quanto è possibile, ad estranee o contrarie influenze, non si fortifica e appunta in se stesso, che rendendo più vivo il contrasto fra l' io ed il non io, specie tra l' io e gli altri io, restringendo e quasi focalizzando il suo campo attivo sotto il predominio di parte del suo contenuto, disciplinando, non senza sforzi e violenze, tutto l'essere fisio-psichico. Indubbiamente, dal punto di vista psicologico, l'individualità personificata e caratteristica è la più eletta, la più coerente, salda e resistente, ma anche la più angusta e repellente coscienza. Ogni persona è distinzione e limitazione di sè dal non io, dagli altri io e da gran parte degli elementi del proprio io. Che significherà una persona assoluta?

10. — La coscienza, lo spirito, la personalità spirituale, come *actus purus*, indipendente dal corpo, è per noi irrappresentabile. Sostrato della vita spirituale o cosciente è l'organismo vivente, fornito di un centralizzante sistema nervoso, o almeno di una qualche sostanza nervosa diffusa e indistinta. Noi non possiamo affermare col materialismo che lo spirito derivi dal corpo, la coscienza dall'assolutamente

inconscio. Noi non possiamo affermare che lo spirito sia una funzione dell'organismo vivente, un accidente dell'attività neurocerebrale, ecc. I modi di coscienza, i processi psichici, sono fatti e processi specifici, che troviamo irreducibili agli elementi e ai processi fisici ed organici, e con questi incommensurabili (I, I, 9). Ma ben possiamo ritenere che ogni specifico processo psichico è correlativo a uno specifico processo organico, e che senza questo, o essendo questo imperfetto e anormale, il processo psichico non appare, o è imperfetto e anormale. La fisio-psicologia delle sensazioni, delle associazioni rappresentative, dei sentimenti, dei movimenti volontari, la degenerazione senile, il fondamento somatico-patologico delle psicopatie, ecc. sono altrettante prove della dipendenza della vita psichica dalla corporea. Lo spirito, la coscienza, è, dunque, condizionato dall'organizzazione animale, e si eleva colla perfezione del sistema nervoso. Laonde, come non in tutto ciò che è corporeo e vivente, appare, che noi sappiamo, la coscienza, così uno spirito senza e fuori dell'organismo vivente e de' suoi processi, uno spirito decorporato, sarebbe uno spirito morto, cioè non potrebbe esistere come spirito. Se v' ha funzioni psichiche, specie le più alte, di cui non si possa indicare sicuramente il correlato fisiologico, è sempre vero però che esse non sono possibili che sulla base o in connessione dei processi psichici inferiori, o concomitanti, di cui quel correlato, da cui restano però almeno mediatamente dipendenti, è patente. L'essere fornito di coscienza è un'unità fisio-psichica, e non è pensabile che in tale unità. Io sono indissolubilmente il mio corpo e la mia animazione cosciente, un corpo animato e un'animazione accorporata. Già Aristotele definiva l'anima l'entelechia d'un corpo organico. Ogni altra coscienza o spiritualità reale non può essere, sostanzialmente, che come sono io, se è senziente, pensante, volente. Io non posso pensarne determinatamente una di natura diversa dalla antropologica; nè posso, pur troppo, pensare come sopravivvente alla mia dissoluzione organica un'energia ancora sintetica, ancora senziente, pensante, volente, conscia di sè, la mia anima personale, io che so quanta parte di me è il mio corpo, e la sua storia, e come io ora sento, penso, voglio, mi riconosco nel corpo e non senza il corpo, benchè non solamente col corpo e pel corpo. Non si distrugge l'energia, ma ben si disciolgono le sinergie. E se gnoseologicamente sono costretto a riconoscere che il mio corpo, in quanto è da me conosciuto, è un fenomeno pel mio spirito, e quindi, in certo senso, più è vero che il mio corpo sia pel mio pensiero, che il mio pensiero pel mio corpo,

ciò non esclude che il fenomeno corporeo, nella sua oggettività, non è uguale a un fenomeno di natura psichica, un mero modo di coscienza, dalla quale ben lo distinguo, e che però v'è un ordine di fenomeni non propriamente psichici, a cui i fenomeni psichici sono legati, un corpo alla cui sorte è legata l'anima mia.

11. — L'immortalità di ciò che dicesi anima non è altrimenti pensabile che come l'immortalità della materia o delle energie. Disciolta l'organica connessione, la materia già organizzata non perisce come materia, ma, nelle sue forme elementari, ritorna nel gran tutto; e le sinergie, onde ciò che diciamo, in senso proprio, la vita, s'avvivava, oramai disfatte, sono, ne' loro elementi, riassorbite nel tutto stesso delle energie cosmiche. Perisce così anche l'io empirico, la personalità, per la dissoluzione inevitabile delle sinergie fisio-psichiche, onde l'individualità cosciente era individuata e impersonata; ma non forse periscono del pari le energie psichiche elementari, a noi note soltanto per la coscienza; le quali passano (come?) allo stato preconscio o relativamente inconscio, rientrando in quel reale, onde promana e si eterna nei secoli lo spirito. L'immortalità personale può essere obbietto di desiderio o di fede religiosa, non di sapere e certezza scientifica.

II.

12. — La personale unità fisio-psichica è un sistema di tendenze, delle loro rivelazioni e dei loro prodotti. Le tendenze non sono come anime diverse o come le antiche facoltà dell'anima, ma sono soltanto dei processi o degli aspetti dell'unico principio fisio-psichico. Se vogliamo, per la tendenza, com'ebbi a dire altrove, cercare qualche concetto a cui si possa, se non ricondurre, almeno avvicinare, non troviamo che la forza, l'attività. Poichè la tendenza è effettiva, produttiva, ed ogni azione, ogni causa, suppone una forza, un'attività, da cui procede o in cui consiste. La tendenza si manifesta come forza stimolatrice ed esecutrice insieme, come attività che sollecita altre attività, ed è l'attivarsi di queste. Ma ciò che poi distingue la forza tendenziosa dalle altre forze che sollecitano la natura inorganica, è che la tendenza è un *bisogno*. Il quale non esprime solamente una necessità dell'organismo o dello spirito, ossia quel complesso di condizioni, dal cui adempimento dipende l'esistenza e lo

sviluppo dell'organismo stesso o dello spirito, ma esprime di più una forza immanente, che si afferma creandosi ad ogni istante o sforzandosi di crearsi le condizioni della propria persistenza e del proprio sviluppo. In questo senso diciamo che il carattere principale della tendenza è la spontaneità. Certo, anche nel mondo inorganico, l'intima costituzione molecolare importa l'esistenza di forze che operano spontaneamente; ma è una spontaneità tutta statica, senza bisogni e senza sviluppo; e però non è la spontaneità tendenziosa della vita e dello spirito.

13. — Tutte le tendenze fisio-psichiche si distinguono fondamentalmente in tendenze a vivere e tendenze a conoscere, biotiche (o zotiche) e gnostiche, secondo il linguaggio patristico (δυνάμεις ζωτικαὶ e δυνάμεις γνωστικαί). Tendenze biotiche sotto tutte quelle che costituiscono o esprimono il bisogno o la volontà di vivere. Esse vanno suddistinte in bio-organiche o corporee e bio-pratiche o personali. Bio-organiche sono quelle che costituiscono o esprimono la vita fisiologica e corporea, nella sua organizzazione, ne' suoi bisogni naturali e nelle sue attivazioni corporee. Bio-pratiche sono tutte quelle altre tendenze e attività personali consciamente dirette sia alla conservazione della stessa vita fisica, sia all'afforzamento ed elevamento pratico della persona. Carattere delle tendenze biotiche è, in generale, d'essere plastiche organizzanti, acquisitive ed afforzative: il loro rapporto col mondo esteriore è di ricambio materiale, d'efficienza pratica, ecc. Tendenze gnostiche sono tutte quelle che costituiscono o esprimono il bisogno o la volontà di conoscere, e riescono alla rappresentazione o al giudizio. Il loro rapporto col mondo esteriore è puramente teoretico, contemplativo. Di esse, o delle loro attivazioni e produzioni, alcune servono, direttamente e immediatamente, al conseguimento di fini biotici e pratici: son tendenze gnostico-pratiche; altre, quelle più propriamente teoretiche, non hanno alcun immediato riferimento a risultati pratici, ma trascendono i bisogni della vita e della persona, e si volgono alla soluzione di problemi più elevati e alla contemplazione di verità più generali ed astratte. Carattere delle tendenze gnostiche in generale è di essere percettive o intuitive, curiose, inquisitive, dichiarative, ecc. Le tendenze bio-organiche sono però meramente fisiologiche: ma le tendenze bio-pratiche implicano le tendenze gnostiche sia pure nelle forme più povere della curiosità istintiva, della astuzia protettiva o della previdenza; giacchè al disopra della mera vita organica o della coscienza sensazionale di essa, qualsivoglia altra attività, compreso l'istinto, suppone la conoscenza. Onde è che tra i

due gruppi di tendenze non v'è un limite veramente preciso: molte tendenze organiche condizionano direttamente le sopraorganiche o si trasformano per influenza delle attività conoscitive; e molte di queste si radicano nelle organiche e sono ad esse subordinate. Tutte poi ineriscono allo stesso corpo vivente e agli stessi organi che sono insieme organi di vita e di conoscenza. La stessa coscienza non basta sempre a distinguere le une dalle altre: gran parte delle tendenze vitali si rivelano alla coscienza nel sentimento, e, viceversa, molti fenomeni spirituali si elaborano inconsciamente, nel senso già detto (§ 3). Vero è però, che laddove non poche tendenze vitali possono operare del tutto inconsciamente e inconsciamente raggiungere il fine immanente o il termine verso cui sono effettivamente dirette, nessuna tendenza conoscitiva o rappresentativa, appunto perchè tale, può sottrarre alla coscienza l'opera sua; e comunque si alteri e travagli nel fondo relativamente inconscio dello spirito, si annunzia alla fine in una rappresentazione, un giudizio, un ideale.

14. — Le tendenze biotiche e gnostiche sono alcune originarie, altre derivate, e queste ultime o derivate per naturale sviluppo dalle primitive o sopravvenute per lunghi artifizii, abitudini, convenzioni e adattamenti. Sono originarie tutte quelle tendenze che costituiscono, *ab initio* e generalmente, l'individualità fisio-psichica, es. le tendenze nutritive, sessuali, simpatetiche, la curiosità pratica, ecc. Sono naturalmente derivate quelle tendenze, più o meno complesse, che consistono in ulteriori determinazioni, specificazioni o incremento delle tendenze primitive, es. ambizione, amore geloso, istinto artistico, curiosità inutile, ecc. Sono artificialmente acquisite tutte quelle altre, nè primitive nè generali, le quali non hanno alcun immediato fondamento nella natura incolta, e derivarono dall'esperienza utilitaria della specie e dalla trasformazione nella coscienza, per effetto d'abitudine e d'eredità, dell'acquisito in ingenito e del mezzo in fine, es. avarizia, amor di patria, ricerca per la ricerca, ecc. Ma oltre alle tendenze a vivere e a conoscere, nessun'altra specie ve ne ha nell'uomo, che non sia riducibile alle une o alle altre, o a un composto delle une e delle altre. Quindi ogni tendenza propriamente umana è complessa, lascia cioè, nell'analisi di essa e nella sua origine, riconoscere le esigenze e i caratteri delle due specie di tendenze; e la loro varietà dipende dal modo onde si congiungono ed ordinano. È così che le attività estetiche, morali, religiose, non costituiscono un mondo a parte, ma rientrano nelle sfere del vivere e del sapere. L'istinto arti-

stico, il senso morale, l'istinto religioso, ecc., come cose primigenie e irresolubili, sono chimere: essi non sono altro che delle forme complesse e derivate delle tendenze biotiche e gnostiche e dei loro prodotti.

15. — La comune radice delle tendenze d'ogni specie nelle fonti dell'essere, vale a dire nell'unità fisio-psichica primordiale, fa appunto che esse ordinariamente cospirino alla conservazione e sviluppo di tutto l'essere. Le tendenze biotiche eccitano le gnostiche, e queste illuminano quelle. La vita animale non può fare a meno della conoscenza animale, almeno sensibile, e la vita spirituale non è possibile che sulla base e come il fiorire della vita animale. Nei suoi gradi più elevati l'attivarsi delle tendenze gnostiche suppone la soddisfazione e la calma delle biotiche: niente scienza senza ozio! Assai spesso pare che fra le tendenze biotiche e le gnostiche siavi aperto contrasto, e che le une menino a sopprimere le altre; ma non si tratta veramente che di prevalenza, impossibile essendo la soppressione totale. Il campo di battaglia è esclusivamente la coscienza umana, e le conseguenze del predominio sono assai importanti. Ora, ed è più raro, vincono le tendenze gnostiche, in quanto non servono alla vita, e tace, sia pure per breve tempo, la fame e l'amore. Ora, e più di frequente, la prevalenza è delle biotiche e pratiche le più urgenti e preoccupanti, e l'uomo non pensa che a vivere, e ad agevolare o afforzare la vita. Tutto dipende dalla forza originaria ed acquisita, che hanno maggiore ora queste ora quelle tendenze, alla quale si riduce la varia costituzione fisio-psichica dell'individuo, e dallo stato momentaneo e interessato in cui si trovano date tendenze. Per lo più, invece di contrasto, evvi cospirazione, infinitamente diversa ne' modi, di tutte le tendenze. Più intima e sicura è certo la connessione e cospirazione delle tendenze dello stesso gruppo. Ma ciascuna vuole il suo tempo e il suo momento d'imperio; e le altre sono in tregua o collaborano e servono. È una società di micro-organismi l'organismo; è una società di elementi psichici la coscienza; è una società e un sistema di tendenze biotiche e gnostiche la vita e lo spirito. Per osservar quella cospirazione e quell' aiuto reciproco, basta guardare all'esercizio di ciascuna funzione fisiologica fondamentale, all'interessamento e talora alle convulsioni di tutto l'essere organico per liberarsi da qualsivoglia dolore lo affetti in una parte anche minima; ai contrappesi e compensi che l'una funzione fa o porta, ne' limiti del suo potere, alle altre; e come, in ogni operazione spirituale, siano tutte presenti e attive le varie attività.

III.

16. — Lo spirito, arrivato alla pienezza del suo sviluppo, a seconda del suo particolare modo di attivarsi, della complicanza e prevalenza delle sue tendenze, degli elementi di coscienza, di cui fu parola innanzi, e a seconda de' suoi rapporti colle cose e con se stesso assume forme e riesce a produzioni diverse. Indi la possibilità di distinzione di uno spirito teoretico, appreziativo, pratico, ecc.

È un fatto che noi non soltanto conosciamo le cose e i nostri stati di coscienza, nelle forme e secondo le esigenze delle nostre attività conoscitive, non solo, cioè, sappiamo, ciò che le cose ed i nostri stati di coscienza sono o appaiono di essere obbiettivamente, e predichiamo delle une e degli altri queste o quelle proprietà fisiche o psichiche, sciolte da ogni interesse personale e subbiettivo; ma, di più, noi valutiamo le cose, gli atti o modi di coscienza, nelle forme e secondo le esigenze delle nostre attività appreziative, avvertiamo, cioè, come le cose sono accolte soggettivamente, il loro significato rispetto a noi, e assaporiamo, a dir così, i nostri modi di coscienza, e, in conformità della fatta valutazione, predichiamo delle cose e degli atti o momenti psichici queste o quelle proprietà (estetiche), ecc. Inoltre, i nostri stati di coscienza, le nostre percezioni, rappresentazioni, ecc., non li conosciamo, patiamo e valutiamo solamente, molti ne esprimiamo, cioè traduciamo in movimenti e segni; e, secondo il loro valore soggettivo, ci sforziamo di conservarli, fissarli o eliminarli, su noi stessi operando o sulle cose; però le cose stesse, così come le abbiamo conosciute e valutate, le adoperiamo, modificandole o elaborandole, a procurarci o ad evitare, immediatamente o mediatamente, gli uni o gli altri modi di coscienza. Nel primo caso il nostro spirito di fronte alle cose e a noi stessi, divenuti cosa o obbietto per esso, è puramente teoretico, contemplativo: afferma o nega, coglie della realtà l'essere o il non essere esistenziale, il *vero*. Nel secondo caso, lo spirito è valutativo, appreziativo; approva o disapprova, trova buono o non buono; coglie della realtà il *valore*. In terzo luogo, lo spirito è pratico, espressivo, fattivo, tecnico; agisce o reagisce, tende o avversa, disfa o crea: pone l'*utile*. Indi la divisione dell'universa realtà in cose, valori, azioni o prodotti utili, che esauriscono ogni specie di rapporti del soggetto coll'oggetto e con se stesso, ogni forma d'attività e produttività onde lo spirito

impronta di sè il mondo. Anche il valore e gli utili, in quanto diventano obbietto di contemplazione e studio per lo spirito teoretico, son cose, *obiecta*; ma il valore-oggetto e l'utile-oggetto non sono più che le rappresentazioni del valore e dell'utile, non il valore valevole e attuale e l'utile utilizzato o utilizzabile; perchè sono sciolti dal loro rapporto generativo e han perduta ogni immediatezza ed ogni efficacia.

17. — Per lungo tempo s'è distinto e perfin separato nello spirito una duplice direzione delle sue attività, il conoscere e il volere, lo spirito teoretico e lo spirito pratico o la volontà. La distinzione è giusta, ma è manchevole e superficiale. Il volere è il fondo dinamico d'ogni attività, e, in senso stretto, accompagna ogni operazione intelligente e ordinata. Ogni attività è a suo modo pratica; benchè altro sia la tendenza o attività conoscitiva, altro la conoscenza voluta o volontaria. Ciò che realmente distingue lo spirito teoretico dallo spirito pratico è che quello si determina nel conoscere, e non si attiva che conoscendo; questo, invece, è conativo e operativo, inteso alla prosecuzione d'un fine, qualunque fine, compreso un fine conoscitivo. Onde lo spirito pratico è necessariamente sussidiario e servo; ora servo della vita o delle tendenze a vivere, ora delle tendenze conoscitive. La volontà non è mai per sè, ma per altro; volere per volere è assurdo. E però anche quando attività teoretica e pratica siano unite in un'unica operazione spirituale, come nel caso della ricerca scientifica, per cui tutto sia disposto e converga al fine di conseguire il vero, è facile scorgere ciò che spetta all'attività teoretica e ciò che alla pratica; tutto ciò che è apprensione, contemplazione, sapere, è teoria, e tutto ciò che è attenzione, volontà, inquisizione, adoperamento di mezzi, ecc., è praticità. Ma nè lo spirito teoretico nè il pratico sarebbero comunque interessati ad attivarsi, se la vita e la conoscenza non avessero valore, e la volontà non fosse adatta ad agevolare o procurare la conservazione d'un qualche valore o d'una qualche utilità. Ora, ciò che avvalora e le attività biotiche e le teoretiche, e la vita e la verità e gli utili, e muove le attività pratiche e tecniche, è appunto l'apprezzamento della bontà loro, è lo spirito appreziativo, il quale per sè nulla vuole e nulla conosce, ma è la grande ragione d'ogni ricercata conoscenza, d'ogni operazione, d'ogni arte e d'ogni conscia tendenza a vivere.

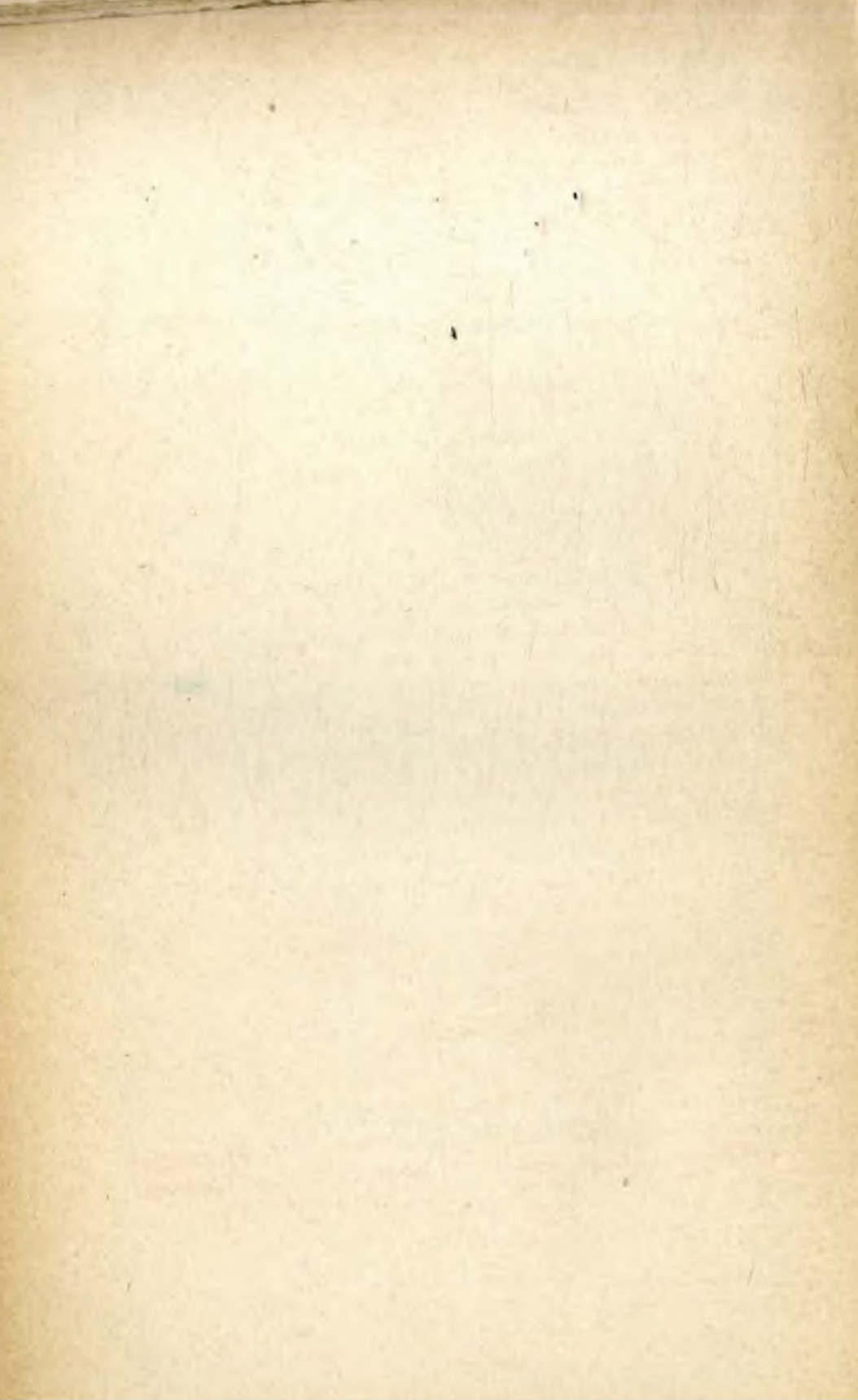
18. — Conoscere, apprezzare, fare (agire, formare) esprimono modi essenzialmente diversi dell'attivarsi del soggetto. In quanto io conosco e so, non valuto e non pratico e formo, e in quanto valuto e pratico e formo, non conosco; nè all'*auto-pathos* della valutazione

è comparabile l'estrinsecarsi dell'azione e della produzione. Conoscere è, bensì, subbiettivazione e comprensione della realtà naturale preesistente, nelle forme conoscitive del subbietto; ma *illico et immediate* è anche proiezione e obbiettivazione della realtà subbiettivata, senza che di ciò il subbietto, per il fatto di conoscere, goda o patisca, senza che vi sia interessato; senza che neppure s'accorga, immediatamente, della sua stessa operazione subbiettivante e obbiettivante insieme; perchè in quell'operazione, che pone l'obbietto come intelligibile, fa anche se stesso; e però coglie e apprende la realtà come obbiettiva, transubbiettiva, estranea quasi a se stesso, il quale ora solo la contempla e sa. Le cose sono ed io sono; ma le cose non sono io, sono il non-io, ed io non sono le cose, non le fo, non sono nelle cose, neppure come il pensiero dell'artista nell'opera sua, nè sono dalle cose gratificato o contrariato; di fronte alle quali però io mi trovo sereno e impassibile. Invece, valutare, apprezzare le cose è viverle; essere in esse interessato del più profondo e intimo interesse; è subbiettivare l'obbiettivo, non uscendo dal subbiettivo; è cogliere immediatamente il rapporto delle cose con me e il mio stato in questo rapporto. Per dir meglio, valutando, io nulla so delle cose; io sono solo il mio stato, che è esso stesso la valutazione; ed io sono in buono o cattivo stato, io mi sento bene o male. Io posso perciò valutare anche senza conoscenza verace, allucinato, illuso o errante, e perfino senza conoscenza (obbiettivazione), come negli stati inesplicabili di malessere, e prima d'ogni conoscenza, come il nascente, che esprime nel primo grido la prima valutazione del suo stato. Ma esprimere è già altro dal valutare. Esprimere, muoversi, coordinare i movimenti, tendere e, più ancora, fare, agire, produrre, ecc., sono altre forme di attività soggettiva; non atti di conoscenza, nè di valutazione. L'attività pratica è anch'essa obbiettivazione d'un subbiettivo, e subbiettivazione d'un obbiettivo, ma in ben altro senso.

19. — L'obbiettività del sapere resta pur sempre chiusa e terminata nell'intimità della coscienza o della mente che conosce: questa non ha che un rapporto ideale (teoretico) coll'obbietto conosciuto. L'obbiettivazione teoretica si riduce in fondo a una mera distinzione del conosciuto dal soggetto che conosce. Il quale colloca intuitivamente l'obbietto nel tempo e nello spazio e lo conforma e interpreta logicamente, secondo le esigenze statiche e dinamiche del pensiero, cioè lo pone come intelligibile; ma non lo realizza di fatto, nel tempo e nello spazio empirico, non lo sostanzia e causa materialmente, cioè non lo

genera e pone e conforma come natura. Invece, la obbiettivazione pratica del soggettivo è reale generazione e connaturazione; se non della materia, della forma; è traduzione ed estrinsecazione del soggettivo (sentimento, fine, idea) nella realtà; è esercizione di forza, generazione di effetti, modificazione e adattamento delle cose ai fini. La causalità effettuale è l'essenza dell'obbiettivazione pratica. Certo, anche il contemplare e il conoscere si fissa e obbiettiva in un sistema di concetti, ma trattasi sempre di obbiettivazione ideale, di visione e ordinamento mentale e nulla più. Inoltre, l'attività pratica è anche subbiettivazione dell'oggettivo, ma ben altrimenti dalla subbiettivazione teoretica. Essa, in virtù appunto della sua causalità pratica, modifica di fatto le cose secondo le esigenze soggettive, vincendo, quando può e deve, la resistenza che oppongono. Per effetto dell'azione, le cose e gli originari rapporti naturali, siano reali siano personali, sono improntati di quella forma che li finalizza e utilifica, cioè li subordina ad un fine e li rende mezzi. Qui propriamente la praticità si fa tecnica, specie se gli effetti non cessino coll'azione e non si riducano a semplici rapporti e corrispondenze personali comunque durevoli, ma permangano nelle cose esteriori le tracce dell'atto formatore e informatore. Per effetto dell'azione tecnica, della *poiesi*, le cose e gli stessi atteggiamenti o movimenti personali, restano denaturati, chè formare in fondo è snaturare: e tanto più quanto più potente fu l'orma impressa dallo spirito creatore. Tutto il progresso è in fondo un processo d'interpretazione e denaturazione o spiritualizzazione della natura. Ma, s'intende, che non può parlarsi d'una denaturazione assoluta e sostanziale: verrebbe a mancare la materia stessa della formazione spirituale. La natura è asservita, incatenata, utilizzata, non negata e distrutta: le sue forze sono eternamente vive ed esercitano l'efficacia loro sullo spirito. Gran parte dell'attività pratica e tecnica dell'uomo è rivolta a servirsi della natura, quale essa è, per vivere, per difendersi da essa stessa, per afforzare e svolgere gli originari legami sociali fondati su bisogni naturali, ecc. Una particolare forma di attività pratica e tecnica è l'artistica: pratica, perchè implica l'impulso produttivo, il proposito, l'azione coordinata, la scelta dei mezzi, ecc., come ogni altra operazione umana; tecnica per eccellenza, perchè per eccellenza formatrice. Ma essa dallo spirito che diciamo pratico in senso stretto e dalla tecnica utilitaria si differenzia, non perchè la sua fattura, l'opera d'arte, non sia mezzo a qualche cosa, cioè a produrre un valore o un godimento (estetico), ma perchè quella non è essenzialmente mezzo di vita, e il sentimento che ne

accompagna la produzione o contemplazione è di natura tutta particolare, e talvolta assai complesso. Finalmente, la pratica soggettivazione o utilizzazione dell'obbiettivo è diversa anche dalla soggettivazione che ne fa lo spirito apprezziativo. Le cose giudicate valevoli o non valevoli acquistano per lo spirito, e solo per esso, il senso che loro attribuisce il soggetto che le valuta. La subbiettivazione loro è mera approvabilità o disapprovabilità, come nel conoscere era mera intelligibilità, cioè, al pari della conoscenza, nè approvazione nè disapprovazione toccano le cose, le quali restano, non ostante ogni fruizione e glorificazione, ogni repugnanza e ogni condanna, uguali a se stesse. È che valutando noi patiamo le cose più che farle, la valutazione essendo una passione (o subbiettivazione passiva) dell'oggettivo.

20. — La distinzione di spirito teoretico, apprezziativo, pratico, ecc. non ne importa, come già vedemmo per gli elementi o aspetti della coscienza, la reale separazione (I, I, 5). Lo spirito è un sistema di attività, e ogni concreto fatto spirituale, comprende, in diversa misura, tutti gli elementi del sistema. Ma nel sistema il primato non spetta alla volontà, se per questa è da intendere volontario esplicamento dell'attività, o adoperamento di mezzi per conseguire un fine. Il primato spetta all'organo dei valori, allo spirito apprezziativo, onde ogni attività (biotica e gnostica) acquista coscienza del suo attivarsi, e ogni prodotto acquista pregio e bontà; onde si finalizza ogni fine, e germina ogni motivo. Il primato non spetta alla volontà, che quando per questa s'intenda il πρῶτον φυσικόν, la natura stessa dell'essere cosciente, cioè il sistema delle sue attività, senza cui mancherebbe ogni materia di apprezzamento: primato fisico, dunque, non spirituale.

Capitolo II.

La conoscenza.

I.

1. — La legge generale della vita dello spirito è la relazione, e però quella de' suoi prodotti la relatività. Il rapporto teoretico dà luogo alla conoscenza relativa, il rapporto appreziativo ad apprezzamenti e valori relativi, il rapporto pratico alla relatività dei fini, dei mezzi, di atti, ecc. Cominciamo dalla conoscenza, la cui relatività rende già relativa ogni altra determinazione.

Lo spirito teoretico non pone la realtà esteriore nel suo essere, e non pone neppure se stesso nella sua essenzialità primigenia. La realtà esteriore, inqualificabile senza lo spirito, è pure, nel suo essere (in sè) senza e prima dello spirito: senza, perchè i suoi elementi e processi oggettivi sono indipendenti dalla presenza e dalle accidentalità di ogni coscienza empirica; prima, perchè non solo come condizione naturale della vita dello spirito, ma come stimolo, contenuto, ecc., un *quid* extra-soggettivo, transubbiettivo è da presupporsi. La coscienza è luce, è distinzione, ma non creazione di realtà. L'in sè, il trascendente, ecc. sono anch'essi concetti della mente, ma appunto vogliono esprimere la impotenza del pensiero di creazione oggettiva e reale; intendendo per questa la creazione materiale, positiva ed effettuale delle cose, che a noi è dato apprendere e intendere solamente. Giacchè il mondo non è la nostra rappresentazione, ma la conoscenza che noi abbiamo del mondo è il complesso e l'ordine delle nostre rappresentazioni: il mondo nostro, contemplato da noi. Se il mondo fosse soltanto la nostra rappresentazione, potrebbe esser fatto e disfatto ad arbitrio cento volte;

ma in verità ciò che noi facciamo e rifacciamo colla fantasia non muta d'un punto la realtà oggettiva. Lo spirito, esso stesso, quando a sè si rivela, già si trova posto com'è, e non può altrimenti porsi e riporsi, solo può conoscersi e riconoscersi. Quando si dice che l'io pone se stesso, evidentemente si abusa della parola porre: esser conscio di sè o della propria attività pensante non è crearsi e non è crearla.

Dell'esistenza della realtà esteriore lo spirito non può dubitare: essa gli è di contro come suo obbietto ineliminabile e non modificabile a sua posta: onde il riconoscimento teoretico; agisce e reagisce su di essa, la patisce e l'avversa, o la cerca e se ne serve: indi il riconoscimento pratico. Parimenti, lo spirito non solo ha coscienza e certezza della sua esistenza, per esser presente a se stesso, ma anche delle necessità della sua natura e della limitatezza della sua attività. Come e perchè sia posto così come egli è, è il suo grande mistero. Lo spirito è il concetto-limite di tutta la intelligibilità e di tutto il sapere: è il suo stesso concetto-limite.

2. — La conoscenza implica un rapporto fra lo spirito che conosce e la cosa conosciuta: rapporto puramente estrinseco, contemplativo; ed il sapere è il risultato di questo rapporto. Lo spirito che conosce, in quanto conosce, è una certa attività che ha suoi modi e sue forme; la cosa conoscibile, prima di essere appresa e conosciuta, cioè informata e interpretata dall'attività conoscitiva, è la realtà in sè, una quiddità indeterminabile. La conoscenza non dà o riproduce nel pensiero la realtà in sè, perchè non s'adegua ad essa; e non potrebbe adeguarsi senza cessare di essere percezione, pensiero; ma solamente l'apprende, contempla e interpreta. Certo, apprendere non si può quello che del tutto non è, ma neppure apprendere altrimenti da come apprendere si può. La conoscenza è trascrizione dell'essere extra-soggettivo, del non io nel linguaggio del soggetto, dell'io; è però relativa e fenomenica: relativa, cioè risultante del rapporto teoretico tra lo spirito che conosce e l'in sè della realtà conoscibile, indipendente dalla conoscenza e ad essa preesistente; fenomenica, perchè dà quello, e in quel modo solamente, che l'attività conoscitrice può apprendere, ossia quello, e in quel modo solamente, che la realtà (in sè) può ad essa apparire, o esser conosciuta da essa. Onde la conoscenza è obbiettiva da una parte, soggettiva dall'altra. È obbiettiva, perchè solo un dato modo di essere della realtà può, in relazione allo spirito teoretico, divenire un dato contenuto teoretico o conoscitivo; e un modo diverso di realtà dà luogo a un contenuto diverso di conoscenza. È subbiettiva, perchè appren-

dendo la realtà, lo spirito, la subbiettivizza teoreticamente, cioè l'adatta al suo modo d'apprendere e l'apprende così adattata.

3. — Una conoscenza che non sia relativa e fenomenica, obbiettiva-subbiettiva, non è possibile, e non è concepibile, perchè importerebbe una *teorìa* fuori del rapporto teoretico, cioè una conoscenza che non fosse conoscenza o contemplazione; importerebbe la realtà al posto della sensazione o del pensiero, e, viceversa, l'accessione immediata dello spirito alla realtà, senza i proprii mezzi e a traverso di essi, la trasfusione dell'essere del pensiero nell'essere della realtà, ciò che lo farebbe cessare d'esser pensiero, o la consustanzazione della realtà col pensiero, ciò che la farebbe cessare d'essere realtà (extramentale). Il pensiero è essenzialmente relazione teoretica tra io e non io, unione e distinzione puramente ideale, non consustanzazione o conversione reale. Anche quando la realtà (in sè) fosse sostanzialmente della stessa natura del soggetto conoscitivo, cioè alcunchè di soggettivo o spirituale, la relatività della conoscenza, per il fatto del rapporto teoretico sempre identico, resterebbe immutata; perchè, in quanto pensata, quell'essenza omogenea sarebbe distinta e oggettivata, cioè assunta dal soggetto conoscitivo nelle forme della subbiettività onde egli conosce; si avrebbe, dunque, anche in quel caso, la relazione teoretica tra un'attività attualmente teorica e una realtà obbiettiva e attualmente a-teorica. Il dualismo di soggetto e oggetto non disparisce mai. L'in sè oggettivato non è più in sè: è soggettivato. La stessa auto-coscienza come obbietto di conoscenza, non è il punto d'incontro e di fusione di essere e pensiero; il pensiero del sentimento non è più sentimento, e il pensiero della coscienza, non è più la originaria coscienza cosciente, cioè immediatamente presente a se stessa.

4. — Fu già in onore, e torna da capo, il concetto di una conoscenza immediata, onde parve o pare possibile un'apprensione diretta dell'assoluto o del reale in sè. Ma è egli possibile una conoscenza o più generalmente un'apprensione siffatta? Ogni apprensione soggettiva è un'acquisizione per opera d'un organo o d'un mezzo apprenditore, senso, sentimento, intuito, se non raziocinio. E se per apprensione immediata è da intendere solamente un sapere non razionale e non discorsivo, come quello che non è opera del mezzo conoscitivo per eccellenza, il pensiero, vada pure il nome; e resta solo a vedere se, fuori dall'attività pensante, si possa ancora parlare di conoscenza scientifica e, in generale, di conoscenza. Ma in fatto anche le apprensioni non intellettive e non razionali, prendono necessariamente la forma e

il colorito del rispettivo organo apprenditore; e sono però mediate da esso. Una filosofia del sentimento o una filosofia mistica è sempre una filosofia mediata dal sentimento o dall'intuito mistico. Bisognerebbe immedesimarsi nell'assoluto, per coglierlo nella sua immediatezza, o meglio per essere la sua immediatezza. Ma l'assoluto che sia in contatto collo spirito, o in sua vista, col diventare contangibile e contangente, intuibile o intuito, si relativizza e mediatizza nel contatto e nell'intuito; e il sentimento o la visione dell'assoluto non ha più nulla di assoluto.

5. — Sia qualsivoglia l'origine della conoscenza, non ne resta mai contrastata la sua relatività. Se le forme e i principii fondamentali del conoscere sono originarie disposizioni funzionali, il risultato conoscitivo risentirà della natura di tali disposizioni, essendo da esse informato. Se, invece, quelle forme e quei principii derivano dall'esperienza o, anche più, siano come la traccia lasciata dal dato nello spirito, la conoscenza sarà in tutto empirica, ma non sarà per ciò solo oggettiva o irrelativa. Perchè altro è l'impronta o il segno che di sè lascia il dato come può lasciarla in qualche cosa capace a suo modo di riceverla, altro è il dato. L'impronta è sempre il risultato di due fattori, l'attivo (qui, l'oggettivo) e il passivo (qui, il soggettivo); sì che, quando il dato è più tardi riflessamente interpretato nelle forme comunque derivate, resta a sua volta da queste improntato. L'impronta originaria dello spirito nella realtà (in sè) o l'impronta empirico-formale sulla stessa realtà modificare possono il carattere della relatività del sapere, ma non annullarla.

6. — Conoscenza relativa non significa conoscenza falsa o fallace. La conoscenza relativa, come è la sola conoscenza possibile, così è anche la sola conoscenza verace. Perchè la verità non è nell'essere delle cose, donde bisogni scovarla, ma nel pensiero (1). Fuori del pensiero è la realtà, sono le connessioni e i processi reali, non le connessioni e i processi logici: la realtà non è nè vera, nè falsa: è. La verità è una categoria gnoseologica, non ontologica, cioè una categoria di convenienza tra un giudizio e le esigenze normali e obbiettive del pensiero. E il giudizio è un rapporto predicativo non tra cose, ma tra due concetti, i quali rispecchiano non la realtà in sè, ma la sua apparenza fenomenica. Il giudizio è vero, quando il rapporto predicativo stabilito dal pensiero tra concetti di fenomeni corrisponde alla connessione dei fenomeni stessi. Falso, invece, è il giudizio, quando il rap-

(1) Già Aristotele: *Metaph.*, VI, 4, 1027 b, 29; *De an.* III, 6, 430 a, 27.

porto stabilito dal pensiero soggettivo (individuale) non corrisponde al rapporto di fatto dei fenomeni, quale si dimostra alla percezione e al pensiero normale. Gli antichi tra i criteri di verità ebbero questo: ἀληθῆ ἐστι τὰ κοινῶς πᾶσι φαινόμενα. Esso va integrato così: vero è ciò che appare costantemente a tutti, e rientra nella connessione totale dei fenomeni pensati, ossia nel sistema dell'esperienza; falso, invece, è ciò che si dimostra incongruente colla totalità dell'esperienza. Che se, in un dato momento storico, il sistema dell'esperienza si dimostra in parte fallace, non resta che correggere l'esperienza imperfetta con un'esperienza più esatta e più congruente.

7. — Una verità in sè, diversa dalla verità gnoseologica e relativa, è assurda e inconcepibile. Se vi fossero degli esseri altri dagli umani e capaci di conoscenza, ma forniti di altri organi di senso, e anche di altre forme di apprensione intellettuale (ciò che, in verità, non riesciamo a concepire), essi conoscerebbero altri aspetti del reale, secondo altre forme estetiche, intuizionali e categoriche, ma non però il loro sapere sarebbe meno relativo e fenomenico. Così, del resto, accade anche tra gli umani, per cui la mancanza di qualche senso o la graduazione dei punti di vista della contemplazione del reale determina una relativa conoscenza fenomenica rispettivamente diversa, cioè più povera o più alta e comprensiva. Dio stesso, se conoscesse, non conoscerebbe la verità che in ordine al suo intelletto divino; ed è difficile pensare che quella, essendo pure verità conosciuta, sarebbe una verità irrelativa.

8. — Ciò che diciamo fenomeno in senso gnoseologico non è illusione, come di sogno, o altra siffatta parvenza fantastica o allucinatoria. Per esser fenomenica o simbolica la nostra conoscenza normale non è ingannevole. Per essa e con essa, di fatti, usufruiamo e modifichiamo praticamente e tecnicamente, secondo i nostri bisogni e fin dove è possibile, la realtà oggettiva e le connessioni de' suoi elementi e processi. Giacchè, essendo il fenomeno simbolo o indizio della realtà in sè (infatti si determina e muta coll'esser e mutare di essa), e corrispondendo le connessioni de' fenomeni o delle oggettive rappresentazioni a connessioni o altri ignoti rapporti in essa, la verace conoscenza fenomenica ci abilita ad agire, simbolicamente bensì, ma efficacemente sulla realtà in sè, comunque ne sia ignota la natura. Sapere è potere; e il potere effettuale è riprova inconfutabile di sapere verace. Illusorio è il fenomeno e fallace la conoscenza fenomenica, quando non deriva dal teoretico rapporto normale tra la realtà e l'attività conoscitiva, ma è prodotto patolo-

gico o del giuoco dell'immaginazione. L'errore è necessariamente incongruente con una più esatta esperienza o colla totalità dell'esperienza; invece la verità nuova ne è un'integrazione o correzione.

9. — La conoscenza normalmente relativa è conoscenza eminentemente oggettiva, nel senso onde è possibile intendere nel sapere l'oggettività. Perchè questa non è l'oggettività ontologica, ma la gnoseologica, e consiste nella normale conoscenza relativa al dato ontologico: conoscenza necessaria, se definitiva e certa, in quanto non solo si accorda con tutta l'esperienza, ma, date le esigenze del pensiero, sia impossibile l'esperienza contraria. Conoscenza oggettiva è opposta non alla conoscenza soggettiva in generale, chè conoscere è atto o stato soggettivo, ma a quella conoscenza soggettiva che è fallace e illusoria. Oggettivo è dunque il costantemente soggettivo o onnisubbiettivo e normale.

10. — L'oggettiva conoscenza umana si può dirla anche conoscenza assoluta, se per assoluta s'intenda l'unica possibile e definitiva, in quanto è l'assoluta conoscenza del rapporto tra il dato extra-soggettivo e l'attività conoscitiva. Sapere relativo, accidentale, mutevole è, in tal caso, l'appercezione o l'opinione sbagliata; quel sapere che non si fonda nel teoretico rapporto normale, o è scambio del conoscere fallace e incerto pel verace e sicuro. Sapere assoluto, nel senso indicato, è il sapere scientifico, che sia definitivo e certo, senza mistura d'elementi provvisori ed ipotetici. Sapere assoluto in senso eminente è il sapere formale e logico, cioè delle supreme forme ed esigenze dell' intelletto, in quanto ad esse è relativo ogni sapere, ed esse non si rapportano che a se stesse, e sono, come già tutte le ultime esigenze dello spirito, i concetti-limiti di se stesse.

11. — Lo scetticismo che, pel fatto della relatività della conoscenza, ritiene la verità oggettiva irraggiungibile, onde crede potere, dal punto di vista di questa, dichiarare egualmente false tutte le opinioni, oltre alla intrinseca contraddizione, come accennammo, tra il suo principio e le sue affermazioni, nasce anch'esso dal supposto dommatico che verità oggettiva sia la conoscenza della realtà in sè; il che è disconoscere il carattere fondamentale della conoscenza e della verità. La conoscenza verace, daccapo, non è la realtà e neanche il possesso della realtà, ma una visione di essa, conforme all'occhio che vede, e propriamente quella visione che non è turbata da difetti individuali o altri siffatti elementi disturbatori. Per cogliere la realtà in sè converrebbe adeguarla, ma ciò non sarebbe più conoscere. Lo scetticismo

non è giustificabile che come processo dubitativo del pensiero critico, allo scopo di eliminare dalla conoscenza ogni elemento disturbatore, dal sistema delle esperienze ogni contraddizione, e di saggiare intanto ogni opinione assodata. A ragione l'Herbart, benchè con altri intenti, diceva che ogni avveduto principiante in filosofia è scettico, ma che ogni scettico, come tale, è un principiante. Anche l'agnosticismo, se dice che la realtà in sè è irraggiungibile dalla conoscenza, il vero dice, ma se perciò appunto si crede ignorante, fa cosa insensata, perchè nessuna gnosi può avere il còmpito di appropriarsi l'in sè, immedesimarsi coll'assoluto (II, II, 4).

12. — Ora, se la conoscenza implica la presenza reale di due termini: la realtà in sè e gli organi conoscitivi capaci di apprenderla a loro modo, sarà impossibile che si stabilisca un rapporto teoretico, quando o manchi la realtà da apprendere, o gli organi conoscitivi siano incapaci di entrare in quel rapporto. La visione d'un fantasma immaginario non è fatto di conoscenza (verace), e le qualità per avventura inappercepibili o impensabili dell'in sè, restano fuori ogni conoscenza possibile. La conoscenza è dunque limitata dalla possibilità di apprendere il reale, che è come dire è limitata dalla possibilità dell'esperienza (esterna o interna, immediata o mediata). Ogni altra forma di sapere, che non sia contenuto ne' limiti e non sia acquisito per le vie dell'esperienza, non è sapere che di nome: è prodotto fantastico. Dal sapere empiricamente accertato si può passare, per estensione, per analogia o altro siffatto processo logico, a quello non accertabile empiricamente, ma tanto valore questo avrà, per quanto al passaggio si è abilitati dalla totalità della posseduta esperienza, per quanto il sapere extra-empirico in nulla contraddica al sistema di essa. In ogni caso, resta sempre un sapere più o meno ipotetico, o tanto più probabile, quanto più si accosti al sapere empirico. Una metafisica sulla base della esperienza si rende perciò possibile; ed è tanto più necessaria quanto più, coll'elevarsi della coltura, la mente si fa più curiosa degli ultimi perchè, e, per le cresciute esigenze dello spirito critico, più aliena dalla « poesia di concetti ».

II.

13. — Organi della conoscenza sono tutte le attività che servono all'apprensione del reale e all'elaborazione teoretica dei dati appresi, il cui risultato costituisce il sapere o l'esperienza. Organi del sapere sono però il senso e l'intelletto, alla cui cooperazione si riducono tutte le funzioni conoscitive variamente denominate. Le altre attività che si annunziano come conoscitive, ma pretendono di essere sopra-sensitive insieme e sopra-intellettuali, o non sono organi di conoscenza (verace), o si considerano erroneamente come superiori al senso e all'intelletto (*Verstand*).

14. — Non v'è un sapere puramente sensibile o puramente intellettuale, ma ogni sapere e ogni esperienza è sensibile e intellettuale insieme. I dati della sensazione, sconnessi e disordinati, non sono ancora un sapere, e le forme dell'intelletto, vuote d'ogni contenuto, non sono che la possibilità dell'esperienza. Ma i dati della sensazione sono dati obbiettivi, benchè la sensazione sia anzitutto uno stato del soggetto; perchè la sensazione dipende da stimoli oggettivi, varia in dipendenza dalle qualità assolute o dall'azione delle cose, e i dati di essa valgono come segni di proprietà oggettive. Analogamente, le forme intellettuali, benchè forme e direzioni del soggetto conoscitivo, prodottesi quali esse ora sono, nel rapporto tra l'originaria spontaneità spirituale e la realtà, e dimostratesi a queste corrispondenti e adatte a fare intendere e modificare praticamente l'ordine reale, sia pure agendosi simbolicamente, cioè nei simboli e coi simboli, hanno del pari valore oggettivo.

15. — La prima forma di sapere sensibile-intellettuale, o della esperienza, è la percezione, che riunisce, ordina e integra il materiale disperso e caotico delle sensazioni. Essa suppone l'unità di coscienza e l'attività sintetica del pensiero, « operante in maniera spontanea e irriflessa sotto l'azione della legge di causalità e della legge di persistenza del reale ». Così solamente è possibile che si formi la rappresentazione della cosa, che si abbia la oggettivazione del contenuto sensazionale, si distingua l'oggetto appreso dal soggetto che l'apprende, ecc. Ciò che manca alla percezione per esser pensiero è la consapevolezza riflessa dei suoi processi; ma tutto ciò che il pensiero può contenere di veramente

simbolico del reale gli deriva dalle percezioni. L'inappercepito e normalmente inappercepibile è, per noi, l'irreale o illusorio.

16. — Lo studio delle forme, dei principii, e delle leggi e in generale de' processi dell'intelletto non può entrare nel disegno di queste ricerche preliminari. Concepire, giudicare, ragionare sono le funzioni dell'intelletto; ma è evidente che la fondamentale è il giudizio. Ogni sapere è un giudizio o un prodotto giudicabile del giudizio. La divisione dei giudizi in analitici e sintetici è arbitraria: ogni giudizio è analitico; l'integrazione di un manchevole concetto del soggetto si fa mediante una sintesi, ma in virtù appunto dell'analisi del concetto più concreto e integrale del soggetto stesso. Anche il giudizio causale è analitico, perchè nel concetto del fatto note integranti sono quelle della sua generazione. La divisione dei giudizii in *a priori* e *a posteriori* è assurda; ogni concetto è *a posteriori*, e però tale è anche ogni giudizio che analizza il concetto. Il contenuto di coscienza, da cui move l'astrazione per riuscire a un concetto, è sempre un contenuto di fatto, empirico, sia d'esperienza esterna, sia d'esperienza interna. I fatti di ragione, come li chiama Kant, restano fatti *a posteriori* e hanno il valore di fatti di coscienza.

17. — Il sapere, quello che proprio è sapere, consta di tutti i giudizii obbiettivi, cioè fondati e accertati empiriocriticamente, i quali compongono la coerente totalità dell'esperienza. È sapere puramente formale, se consiste nella riflessa autocoscienza empirica della ragione, ossia nella coscienza che la ragione ha delle sue forme, de' suoi principii e delle sue leggi di fatto: carattere di esso è l'evidenza intrinseca o razionale; onde la scienza formale (la logica) è essenzialmente dimostrativa. Il sapere materiale consta di tutti i giudizii obbiettivi intorno alle cose, cioè ai fenomeni o ai nessi di fenomeni: la certezza di esso è nella percezione immediata, nell'esperimento e nella concordanza dell'esperienza. Il sapere criticamente accertato, appunto perchè certo, costituisce il sistema delle credenze scientifiche; contro del quale non vale l'opinione dissenziente, non l'arbitrio del pensiero individuale; a favore del quale è, anzi, immancabile l'adesione d'ogni individuo pensante che sia normale e intelligente. Ciò ha fatto considerare come superindividuale o impersonale il sapere oggettivo, la scienza; il che è soltanto un dire improprio, come sarà visto più tardi.

18. — Come altro organo di sapere, anzi del sapere più veramente oggettivo e filosofico, è stata ed è tuttora dai metempirici considerata la ragione. La quale vuolsi distinguere non solo dall'intuizione

sensibile, come quella che è l'organo del soprasensibile, ma anche dall'intelletto, perchè non procede, come questo, per astrazione, analisi, sintesi, discorso, ecc. Essa è detta, secondo il diverso modo d'intenderla, ora facoltà dei principii, delle conoscenze *a priori*, delle idee (ultime); ora organo delle cose divine o soprannaturali, dell'intuizione (intellettuale) diretta dell'assoluto, dell'incondizionato, dell'unità di soggetto e oggetto, di essere e pensiero; ora la radice d'ogni fede, anzi la fede stessa (filosofica); ora almeno la potenza dello spirito umano tendente a sorpassare colle sue idee tutti i limiti empirici, ovvero la coscienza proiettantesi nel mondo, ecc., ecc. Certo, il più alto posto ha assegnato alla ragione chi l'ha considerata come una misteriosa e meravigliosa potenza di creazione e d'intuito, che ha le sue rivelazioni particolari, che non dimostra ciò che esiste, ma ha la visione delle esistenze prime, che non si contenta di combinare ciò che è dato, ma che ci fornisce la realtà stessa. Insomma la ragione sarebbe distinta dall'intelletto e per l'assolutezza del suo obbietto e per il suo particolare modo di apprenderlo.

19. — Una disamina dell'attività conoscitiva, dal punto di vista gnoseologico, non conferma in nessun modo la distinzione dell'intelletto dalla ragione, se questa deve restare un'attività di conoscenza oggettiva; o al più ne fa il presupposto o il grado più perfetto dell'intelletto stesso. Infatti, se la ragione è la facoltà dei supremi principii teoretici, non dimostrabili e non derivabili dall'esperienza (individuale), lo stesso può dirsi anche dell'intelletto, in quanto quei principii informano appunto la sua attività, nel concepire, giudicare, ragionare. La ragione sarebbe al più l'intelletto potenziale, e l'intelletto la ragione ragionante, cioè la ragione attuale o attuantesi ragionatamente. L'intuizione intellettuale dei principii razionali non è che ciò che abbiamo chiamato l'autoconoscenza empirica della ragione, ossia dei fatti primi di ragione (§ 16), e potremmo dire, con pari diritto, autocoscienza dei priori dell'intelletto. L'intuizione intellettuale non è, in tal caso, una facoltà misteriosa o del misterioso, ma la presenza e chiarezza del pensiero a se stesso, la evidenza dei principii intellettivi. Inoltre, se per ragione vuolsi intendere l'attività coordinatrice di tutto il sapere o la sistemazione di esso, anche qui ragione è l'intelletto stesso nella pienezza del suo sviluppo e della sua energia o nell'adempimento del supremo suo cómpito. E se vuolsi attribuire alla ragione la facoltà di colmare le lacune dell'esperienza, d'integrare la realtà conosciuta mediante le idee, non si comprende, come questa

operazione non sarebbe intellettuale e intellettualmente eseguita, cioè per induzione, deduzione, analogie, ipotesi, ecc., e come le idee non sarebbero o i principii primi dell'intelletto o i principii delle scienze, quando il sapere razionale e unitario dovesse avere valore oggettivo o essere almeno probabile.

20. — Resta o che la ragione possa costruire *a priori* il sistema della realtà, o che possa intuire l'assoluto. Ma è noto che, quando la ragione s'è assunto quel còmpito, o s'è posta a fornicare coll'esperienza e a rifare in idea quello che già d'altronde si sapeva essere o divenire; ovvero s'è trasformata in fantasia gnostica, creatrice di enti e di momenti così faticosi a descrivere, come difficili a credere; onde ha cessato d'essere organo di conoscenza. La questione sorge veramente, quando la ragione si attribuisce l'intuito diretto e immediato dell'assoluto. Come l'assoluto, immanente o rivelantesi nella coscienza, si può, al momento dell'intuizione, sottrarre alle condizioni e limitatezze disassolutizzatrici di quella? O sarebbe l'intuizione estranea alle leggi della coscienza e in generale dello spirito? Come la realtà prima e in sè può esser colta immediatamente, se pure si coglie col mezzo dello intuito razionale? Se anche l'in sè è ragione, la ragione intuita e la ragione intuente hanno la stessa forma razionale? Come vincere, senza possibilità di dimostrazione, e per virtù di confessione, il dubbio di chi non trova e non crede l'assoluto intuibile? Vi sarebbe una scienza, che sarebbe scienza, pur non essendo nè insegnabile, nè discibile? Non potrebbe, per caso, l'assoluto, che si dice realmente intuito, essere niente più che un'idea preformata, ma non originaria e ingenita, un preconcetto, una rappresentazione fantastica, un *idolum fori*, *theatri*, inserto nell'ordine dei proprii pensieri? Chi fa queste e simili obbiezioni è l'intelletto, e alla ragione, per farsi valere come organo di sapere obbiettivo, non resta che mostrare, dimostrare, analizzare, criticare, insomma: farsi intelletto. Che se le convenga restare organo o base della fede, che s'incorona talvolta anche del nome di filosofica, ma che dalla filosofia è lontana quanto la ingenua credenza e il pregiudizio dalla evidenza e dalla critica, cessi allora di affermarsi superiore all'intelletto o di preoccuparne il campo. Il vero è che la ragione o è attività essenzialmente intellettuale, sia intuitiva, sia discorsiva, e, a dir così, ragione razionale, o è attività fantastica e credenziosa. Una ragione sopraintellettuale non esiste.

20. — La ragione, che, come attività teoretica, non si è potuta sostenere come essenzialmente distinta dall'intelletto, si è rifugiata nella sfera dello spirito pratico, ponendosi come l'organo dei principii morali, come ragione pratica. Il che è del tutto erroneo, nel senso almeno onde parlasi di ragione pura pratica. Perchè principii pratici sono i principi che informano o dovrebbero informare l'azione, come costitutivi del suo valore o delle sue esigenze. Ora, la ragione non è, per sè, nè avvaloratrice, nè motivatrice, nè imperatoria, se per ragione devesi intendere una qualche forma di pensiero. Il pensiero intuisce, discorre, sa; apprende e interpreta la realtà in ciò che è o pare obbiettivo o transubbiettivo, non dice come o quanto le cose valgano per il subbietto; e tanto meno necessita all'azione o impera (II, I, 18, e IV). Ciò che la ragione mostra necessario e degno d'imperio è sempre qualche cosa che già trova essere, fuori di sè, valevole e necessitante, o che a naturali necessità serva. Le supreme idee pratiche sono concetti e giudizi di sentimento, le altre sono concetti o giudizi d'utilità. La persona, per es., non è fine in sè, perchè la ragione lo dice; ma la ragione lo dice e giustifica, perchè riconosce che a porsi come fine la persona tende e s'adopera, essendo la libertà un valore subbiettivo altamente sentito e pregiato. Parimenti, se la buona volontà, rispettosa della legge morale, è riconosciuta buona dalla ragione, ciò è veramente perchè essa sola assicura l'attuazione dei valori morali. Analogamente si può dire della giustizia, ecc. Ciò che oramai informa o esigiamo che informi la pratica morale della vita sono in fondo dei principii e delle massime, più o meno generali, in cui s'è fissata l'esperienza e l'interesse sociale, da tempo più o meno lontano, e che, per far parte della vita, non hanno un valore meramente conoscitivo: sono *interessanti*. Il complesso di tutte le idee moralmente interessanti è davvero la ragione pratica. La quale però o è lo stesso che la coscienza morale storicamente divenuta o qualche parte di essa. Ma nulla di assolutamente originario, preempirico e intuitivo. Una ragione pratica nel senso di una ragione che colga *a priori* e dimostri le leggi supreme a cui deve conformarsi la volontà, anche se poi la volontà non vi si conformi mai, può esser ragione teoretica e astratta, ma pratica, no, di sicuro (*Filos. del Costume*, I, p. 240-242). Meglio, dunque, parlare di coscienza morale, nella cui ricchezza e concretezza spirituale si riuniscono tutte le idee, le tendenze e i sentimenti morali; ma la coscienza è veramente organo di moralità, cioè di valutazioni e di azioni morali, non della scienza di essa.

21. — Resta la fede, la fede in senso stretto o religiosa. È dessa un organo di conoscenza? Che sia, essa ne è certa; ha un contenuto, che è il complesso delle sue idee e de' suoi giudizi, le credenze, come si addimandano; si attribuisce un'intima virtù che supera le forze dell'intelletto; e se è sincera e profonda, è certezza scevra di dubbi. Ma il suo sapere non è nè empirico, nè razionale, nè apodittico, nè anapodittico. La fede, come dice Tommaso d'Aquino, non implica l'investigazione della ragione naturale che dimostri quello che si crede, ma eccede ogni sforzo di quella (*omnem rationis excedit industriam*). Il divino, che è il suo obbietto capitale, non è nè percepibile, nè evidente, ossia non ha nè la certezza della realtà esteriore, nè dell'interiore, e neppure la sicurezza d'un postulato (I, II, 41). È solamente un modo di esprimere la saldezza della personale certezza della fede, quando Lutero eleva questa al grado di certezza degli assiomi matematici. Non è già che la fede potrebbe esistere senza qualche fondamento di ragionevolezza, imperocchè, come dice lo stesso Tommaso, nessuno crederebbe, se non vedesse di doversi credere, sia per l'evidenza dei segni, sia per altro somigliante motivo. « Per colui che crede, evvi motivo bastevole che l'induce a credere; giacchè v'è indotto dall'*autorità* della dottrina divina confermata coi miracoli, e, ciò che è più, da un certo interiore istinto di Dio che l'invita (*interiore istinctu Dei invitantis*) », ossia per intima virtù di grazia. Il miracolo, l'autorità e la grazia di Dio determinerebbero, adunque, secondo Tommaso, la fede. Ma anche il miracolo, l'autorità e il dono divino, non sono credibili che per fede: il miracolo sparisce, quando più non si crede o il miracoloso è ricondotto sotto le leggi naturali; gli altri segni non sono in nessuna guisa epistematicamente accertabili. La fede è però fuori la ragione intuitiva e ragionante, fuori ogni sapere d'esperienza oggettiva (*transgreditur fides rationis fines, humanae naturae usum, experientiae terminos*, secondo Bernardo); essa ha un proprio ultimo fondamento, ma non può averlo che nella parte irrazionale dello spirito; essa contiene necessariamente elementi irrazionali (rivelazioni immediate e mediate, visioni, misteri, ecc.). Perciò sono sempre stati vani gli sforzi per rendere razionali le *verità* della fede, e si è dimostrata ingenua la pretensione di convincere ragionando gli avversari di esse: *aliud est credere, aliud iudicare esse credendum!* L'unico modo di persuadere l'avversario delle verità soprannaturali, dichiarava sinceramente Tommaso d'Aquino, è di fare appello all'autorità della scrittura comprovata coi miracoli. Imperocchè non crediamo quelle

cose che sono superiori alla ragione umana, se non per rivelazione di Dio. Si possono bensì, a dichiarazione di tali verità, addurre alcune ragioni verosimili, non già per convincere gli avversari, ma per esercizio e dilettazione dei fedeli (*ad fidelium quidem exercitium et solatium, non autem ad adversarios convincendos!*).

22. — La fede comporta anche un certo esame dei motivi per cui l'uomo s'induce a credere; e senza un qualche uso della ragione l'uomo non potrebbe giungere a certe credenze, *sunt enim quae nisi intelligamus, non credimus.* Si può dire, con Bacone, anche di più: poca filosofia allontana dalla religione, molta vi fa ritornare; e intendere che il divino obbietto di fede possa essere anche la conclusione della filosofia, o almeno d'una certa filosofia. Ma altro è la fede, altro il suo obbietto; e se pure la libera speculazione filosofica dovesse arrivare ad ammettere lo stesso obbietto, ciò che in realtà non accade sempre, vi arriverebbe per altre vie, che son le sue. In generale, se ne togli il lume di ragione naturale, per cui l'uomo si distingue dagli inferiori esseri animati, che rischiara tutti i fatti dello spirito, ed è il necessario presupposto d'ogni conoscenza e d'ogni fede (*preambula ad fidem*), questa, e propriamente le fede religiosa, non ha bisogno, come tale, d'un particolare uso ed esame della ragione, o nol tollera; deve, anzi, rifuggirne, per conservare ciò che ha di più profondo e misterioso. La fede, come fu accennato (I, II, 41), ha in sè stessa la sua certezza, e nonchè abbisognare di argomenti dimostrativi, vuol essere essa l'argomento delle cose invisibili, o la lampada che illumina l'anima, come dice il Crisostomo. Ond'è che il credente ordinariamente non cerca prima d'intendere epistematicamente e poi credere, ma prima crede, per potere intendere (*credo ut intelligam*), come se l'intendimento di certe cose non possa essere che il frutto della fede (*intellectus merces fidei*). La *fides quaerens intellectum* è già fede dubbia e sospettosa; dimostra che evvi bisogno d'accordare il contenuto contradditorio della coscienza; e l'*obsequium* che volesse davvero esser sempre *rationabile*, potrebbe anche cessare del tutto per mancanza di ragioni sufficienti. Conviene per lo più distruggere il sapere, secondo l'espressione di Kant, per far posto alla fede. Tale è, in fondo, anche il genuino pensiero religioso, quando esige per la fede la divina circoncisione dell'udito.

23. — La fede religiosa è, dunque, coscienza e certezza di verità, ma non di verità scientifica e neppur logica; onde il *credo quia absurdum* non è espressione di fede soltanto entusiastica, e non oltrepassa la realtà di fatto della ordinaria coscienza religiosa. La vecchia dottrina

della doppia verità assume sotto lo stesso nome di verità cose del tutto disparate, ossia la verità propriamente detta, oggettiva e dimostrabile, e la verità solamente creduta o credibile, la verità fiduciaria, non necessaria nè universale, appoggiantesi a motivi puramente subbiettivi. Si può ritener per fede nella parola o nell'esempio altrui, anche ciò che altri abbia detto o fatto mentendo e sapendo d'ingannare (come più d'una volta, per es., Lutero), o sia pure credendo di non mentire, ma dicendo di fatti cosa falsa, per erronea interpretazione di fatti personali o extrapersonali. Di verità non può esservene che una sola, quella che sia conforme alla realtà oggettiva o alle esigenze del pensiero riflesso, che è il solo organo d'interpretazione verace. Che le credenze religiose siano un bisogno dell'animo e un principio d'armonia di tutta la vita, come dicono, non basta a farne delle verità. I bisogni non sono percezioni e non sono prove; e il pensiero riflesso può studiare e intendere certi bisogni, come tutto il resto, ma può pure dichiararli estranei alle esigenze proprie. Non è ammessibile che fuori dei rapporti teoretici normali, fuori dell'orizzonte di percezione e intellezione, esistano per l'uomo, o per ogni altro essere pensante come l'uomo, altri orizzonti di verità e di scienza (II, II, 2-17). Valutazioni e valori soggettivi possono esistere, ed esistono di fatto, non giudizi esistenziali veraci o oggettivi. L'invadente pragmatismo religioso è una vera corruzione del pensiero, sia che confonda le categorie del valore con quelle dell'essere, sia che subordini questo a quello, e l'uno derivi dall'altro. La vita santa è degna d'esser vissuta per sè, ma anche il pensiero libero è degno di esser pregiato per sè solo, se pure esso deve, nel raffronto dei valori, depreziare quella santità e sentirlesi superiore (I, I, 17).

24. — La fede schietta e viva si appoggia sopratutto sul sentimento e sulla convinzione personale, quali che ne siano i motivi e la genesi. L'autorità e la tradizione, onde si presenta agguerrita, non hanno forza probativa che per l'accidentale adesione e l'acquiescenza di chi se ne lascia guidare. Però appunto la fede è un fatto eminentemente personale. La sua irrazionalità e il suo valore irrazionale fa che non si possa insegnarla come una scienza o comunicarla come un'idea vera, e non si possa per lo più ispirarla che per virtù d'esempio e di simpatia. I motivi della propria fede si può esporli, come una confessione, nelle loro connessioni psicologiche, non coordinarli logicamente in un sistema di ragioni, che s'imponga alla mente altrui, senza uscire dal campo proprio della fede, ed entrare in quello pericoloso della scienza. E quando pure si riescisse a captare la mente altrui, ciò non basterebbe ancora

per determinare in uno spirito la fede. Istruire e persuadere può servire a prepararne l'avvento, non a dippiù: la via del cuore è certo la più conducente, è la via maestra, corsa da tutti i fondatori di religione e gli apostoli. Si può meno ancora imporla dal di fuori con forza, o come una consuetudine, una moda, ecc.: la rocca della coscienza è inespugnabile; il sentimento, la « subbiettività subbiettiva », è, tra le attività dello spirito, la più incoercibile; e l'imitazione, riflessa o irriflessa che sia, è ben lungi dall'interiorità di adesione e trasporto che è la fede. L'intelletto si può, a dir così, espugnarlo, perchè la potenza della verità è universale e invitta, non conoscendo altri ostacoli insuperabili che la stupidità e la follìa, ed è accolta come luce salvatrice anche dall'intelletto poco innanzi ottenebrato e ostinato nell'errore. Invece la fede non è di tutti (οὐ γὰρ πάντων ἡ πίστις): solo chi ne è posseduto, la possiede e ne conosce il valore. Tale è il senso psicologicamente profondo delle espressioni religiose: la fede è un dono dello Spirito Santo (S. Paolo): la fede è una grazia partecipata da Dio ai predestinati (Origene), ecc.

25. — A dirla senza ambagi, se la fede religiosa corrisponde, come fu accennato (I, I, 24), a un momento dello sviluppo dello spirito, non è però un attributo essenziale e necessario della persona umana, sì che, mancandone, si cessi d'essere uomo o si scenda nella scala dell'umanità. Nel fatto molti uomini vivono senza di essa, e il loro spirito non è malato, incolto o anormale. V'è anzi tra essi delle « grandi anime », delle nature superiori, cui l'istinto stesso della loro superiorità allontana dalla religione, per la quale temono di dover sacrificare qualcosa della loro grandezza, della loro libertà, e subire una specie di « mutilazione » intellettuale e morale. E però, voler a forza religiosa una coscienza, che abbia perduto o in sè non ritrovi il senso dell'infinito o della dipendenza assoluta; voler credula una mente che, smistificata e dissacrata, ripugna al mito, al mistero e al miracolo, e si rassegna ad ignorare, non potendo sapere; voler devota una volontà per la quale il bene oltremondano non può essere un fine, e al mondano son motivi sufficienti le tendenze morali, la riflessione utilitaria, la coscienza: questo è non solamente il peggiore attentato contro i diritti fondamentali della persona umana, ma la prova più lampante dell'ignoranza dell'essenza della religione e della coscienza religiosa. Il *compellite intrare* dell'Evangelo non sarebbe parola nè cristiana nè prudente, se dovesse significare più che questo: « sollecitate dolcemente il cuore, suscitandovi simpatia d'amore, rivolgetevi studiosamente all'intelletto per provocare un consenso di fede ». Allo stesso modo e per ragioni

analoghe, la fede è inconfutabile e inespungibile. Il sentimento non si annulla o si muta per forza d'argomentazioni contrarie nè di contrarie esperienze immediate, e tanto meno con mezzi violenti. Il sentimento, come in certi casi apre gli occhi, così in altri tura gli orecchi alla verità, e fa appercepire inesattamente il reale. La ragione, la critica, possono corrodere solo lentamente le basi della fede, suscitando, per via d'idee nuove, nuove correnti d'interessi e di sentimenti. Invece, dal contrasto violento il sentimento esce fortificato e ostinato: la fede, divenuta passione, si esalta fino al martirio.

26. — La fede non è, dunque, organo di sapere obbiettivo, e il termine supremo della fede religiosa, non è, da principio, in virtù d'una conclusione del pensiero riflesso, o solamente di esso. La potenza e il mistero delle forze della natura che ci sono di fronte, ora benefiche, ora nemiche, lo sgomento dinanzi alla morte e all'al di là, il bisogno persistente di pace e di felicità, il bisogno di conoscere il perchè di fenomeni particolari prima, e poi l'esigenza intellettiva di un'ultima causa e un ultimo fine, e quello non meno urgente che ha la coscienza di attribuire un valore durevole al bene; e intanto la morte inesorabile che ne rapisce i più cari, le amarezze della vita, l'impossibilità di squarciare il mistero dell'essere, le deficienze della giustizia umana, la tendenza a vedere da per tutto e nella maniera più ingenua l'analogo del nostro spirito: questi ed altri siffatti motivi, ora tutti, ora in parte, determinano uno stato d'anima sostanzialmente identico negli individui o nei popoli, variabile solo per gli accidenti dello stato di coltura. In questo stato di curiosità e di trepidazione, di desiderio e di credulità, d'ingenua ricerca e di antropomorfosi; in questo stato, in cui, mentre l'intelletto poco destro cerca invano una risposta conclusiva, solo la fantasia può darla e il sentimento è pronto ad avvalorarla; in cui, mentre il desiderio ha le sue esigenze illimitate e ideali, l'uomo si conosce impotente a soddisfarle, ma la speranza corre in suo aiuto a sostenerlo: in cui, mentre si cerca il sovrumano, l'uomo non può uscire dalla sua esperienza se non per elevarla al grado superlativo e iperbolico: in questo stato, nasce il divino, e lo spirito lo sente e trova che è un valore, e nell'acquisto e nel possesso di questo valore si queta ed esalta. *Io gl'immagino sì, che già li sento*, dice il poeta; e di fatti l'immaginazione viva del divino agognato dà all'immagine la perspicuità del reale e ne determina il sentimento e il valore per lo spirito immaginoso e inquieto. Ma d'aver creato il divino lo spirito non ha immediata coscienza: obbiettivata la sua creatura, gli pare solamente

d'averne la visione. E d'averlo fatto sostanzialmente a sua immagine e somiglianza, non s'accorge; perchè, idealizzandolo e sospingendolo agli ultimi termini di perfezione o mostruosamente straniandolo, e non guardando che all'esteriorità del simbolo, lo trova da sè lontano o a sè superiore. Egli quind'innanzi teme o adora ciò che gli è parso mirabile di potenza o ritiene umanamente esorabile o evitabile; e ciò che adora è luce pel suo intelletto, sostegno per la volontà, termine per il sentimento: gli è spiegazione, aiuto, speranza: valore per tutta l'anima.

26[bis]. — Così nascono gli dei, e così, appoggiate sopratutto al sentimento e al desiderio, vivono e vigoreggiano le religioni. Quando, cessato il periodo dell'entusiasmo e dell'ingenuità, la fede intristisce, ed è costretta, per sostenersi ancora, a invocare il sussidio della ragione, non è già per subordinarsi alle esigenze e abbandonarsi ai dettami di questa, ma per indirle i dommi, da cui deve movere, i risultati, a cui deve giungere. Allora la filosofia, diventata ancella d'una teologia positiva, perde, colla libertà della ricerca, i suoi attributi essenziali, e si trasforma in una sofistica sacra, senza riuscire col sacrifizio di sè a riaprire le fonti vive della fede, che sono al di là del suo regno. La fede sillogizzata, ma non materialmente inverata, ha perduto, nel commercio colla filosofia, ogni freschezza e ogni profondità. Ben presto, per non perire, si sentirà costretta a distrigarsi dall'involucro bugiardo del formalismo logico, e rinverginarsi in un novello lavacro mistico. A sua volta, la filosofia, riavutasi dalla soggezione religiosa, riacquistata coscienza dell'inconciliabilità di libertà e schiavitù, razionale e irrazionale, o si risolve a movere apertamente guerra alla fede, o ad ammettere la possibilità d'una doppia verità : la sua e quella della fede. È un compromesso, che, almeno in apparenza, lascia il nodo senza tagliarlo ; o piuttosto è un espediente consigliato dalle esigenze ancor vive della coscienza e dalla tristizia dei tempi. La fede se ne serve, per non condannare del tutto la ragione, e mostrarsene paurosa, e la ragione, per non romperla del tutto colla fede. In verità, è la prova storicamente provata dell'essenziale loro divergenza : la religione è un valore per la vita, non un documento per la scienza.

III.

27. — Il sapere obbiettivo sistematicamente ordinato è la scienza in senso eminente. La sistemazione consiste in ciò che tutte le verità particolari sono connesse e interdipendenti, e si raccolgono sotto l'unità dei principii. Talora il sistema delle verità non è ancora possibile, perchè la totalità del sapere acquisito non è apoditticamente certo; eppure si dice che la scienza esiste. In tal caso, s'intende per scienza un ordine di problemi, di ricerche metodicamente condotte per risolverli e di soluzioni almeno probabili. È il caso di tutte le scienze novelle, che sono nel periodo di formazione. Del resto, anche le scienze che hanno una storia lunga, e un tesoro di verità indubitabili, sono altrettanto ricche di problemi e d'ipotesi. Nella connessione naturale di tutta la realtà, ogni fatto, causa, legge, fa parte di serie e sistemi di fatti, cause, leggi; e però la scoperta di ciò che era per l'innanzi ignorato, pone in altri travagli il pensiero: dal fondo delle verità acquisite rampollano dubbi e problemi sempre nuovi. In particolare, la filosofia, per la somma difficoltà de' suoi problemi, il progresso incessante del sapere scientifico, a cui direttamente o indirettamente si riconnette, e la discordanza dei risultati a cui giungono le sue ricerche, è più una concezione (variabile) del reale che una scienza unitaria e definitiva di esso.

28. — Ogni scienza si differenzia dalle altre e per l'obbietto e per il punto di vista (epistematico) onde l'obbietto è considerato, ossia per i problomi che intorno ad esso si propongono. Una partizione delle scienze suppone perciò una partizione di obbietti e una distinzione nei generali indirizzi della curiosità scientifica. Ora, i concetti che governano tutto l'orizzonte scientifico, e da cui si origina ogni problema e ogni ricerca, sono, come si sa: 1) quello del rapporto tra principio e conseguenza; 2) i concetti di cosa, classe, causa, legge; 3) il concetto di sviluppo; 4) il concetto di valore, fine, mezzo. Secondo che in una scienza predomina l'uno o l'altro concetto, la scienza ha propria forma e mira a particolari risultati, pur restando identica la sfera degli obbietti entro cui si aggira. Predomina, dico, perchè ogni scienza, come già diceva Aristotele, mira alla piena intelligenza del suo obbietto, e non si può scinder del tutto l'una specie di ricerche

dall'altra, senza dirompere l'unità della stessa scienza, e separare cose che s'illuminano a vicenda. Non v'è che la necessità della divisione del lavoro, la quale separi i momenti o aspetti diversi dell'elaborazione scientifica.

29. — V'ha scienze a cui è estraneo ogni concetto di realtà concreta e di efficienza reale: sono le scienze di natura essenzialmente logica e *formale*. Dati o posti certi assiomi, principii, proposizioni generali, ecc., esse lavorano a dedurne le conseguenze. Tali sono le matematiche, tale tutto il sapere astratto e ipotetico. Tutte le altre, in quanto han riguardo alla realtà degli elementi, degli enti e dei valori, sono scienze propriamente reali. Il mondo dell'esperienza presenta un'infinità di fenomeni, obbietti, proprietà, ecc.: qui differenze, varietà, contrarietà, ecc., là identità, somiglianze, ripetizioni, ecc. La coscienza che percepisce tante cose e ritiene tante immagini, che distingue, fonde, associa, ecc., sarebbe pure in balìa del giuoco confusionario delle serie, dei gruppi di rappresentazioni, se, mercè la formazione del linguaggio, non fosse in certo modo ordinato, classificato, nominato quell'immenso materiale immagazzinato. Ciò che accade in modo imperfetto e incostante nella coscienza comune, è fatto con criterii logici dalla scienza, che fissa i concetti delle cose (τὸ ὅτι, τί ἐστιν), ne determina gli elementi generici e specifici, i caratteri costanti e accidentali, ossia descrive, definisce, generalizza, classifica. È la scienza che diciamo descrittiva, morfologica, o, meglio, il lato descrittivo e classificatorio della scienza. Se scientifica è qualsivoglia conoscenza del generale, essa generalizza; scienza reale, perchè ricerca gli elementi obbiettivamente comuni o differenti, non crea le classi, ma le determina; è un aiuto pel pensiero a dominare il materiale molteplice dell'esperienza.

30. — Ma descrizione e classificazione non è spiegazione della realtà. La scienza comincia veramente colla ricerca e coll'accertamento del perchè (τοῦ διότι), delle cause attuali, di ciò che attualmente è o accade. Essa penetra oltre la forma a investigare gli antecedenti necessari e produttori del dato, e anche della forma stessa di esso; e però le sue generalizzazioni non procedono dal ravvisare le somiglianze, ma dal cogliere le necessarie condizioni efficienti, sono spiegazioni, leggi causali. Di qui le scienze etiologiche o esplicative, o più veramente il lato esplicativo (che è essenziale) delle scienze. Non sempre, del resto, è possibile scoprire la causa, ed elevarsi a generalizzazioni e leggi che siano spiegazioni: talora non è dato che cogliere ciò che v'è di costante nella successione o simultaneità di certi

fenomeni, senza che si possano considerare i fenomeni successivi o simultanei come causa gli uni degli altri. Anche le classificazioni, anzichè arrestarsi alla descrizione delle forme e all'ordinamento gerarchico, possono procedere all'accertamento della genesi di esse: acquistano così carattere più scientifico. In generale, determinare la natura dei fenomeni, le classi, le cause, le leggi causali o empiriche, sono i lati di ogni scienza che abbia per obbietto la realtà attuale o presente, il dato.

31. — Ora, sia nel mondo umano (spirituale, sociale), che in quello della natura (inorganica e organica), non tutto ciò che è, o in maniera relativamente costante si va oramai facendo, era e si fece sempre come è e si fa; nè tutto, come già appare da segni non dubbi, sarà così come è. Una lenta evoluzione affatica *ab aeterno* le cose, e il dato di oggi è un risultato, un divenuto, che si è andato elaborando in periodi di tempo più o meno lunghi; il dato avvenire è in via di formarsi, sarà un fatto, il risultato della continuantesi elaborazione evolutiva. Studiare i dati, oltre che nella loro attualità presente, nelle cause immediatamente antecedenti e nelle loro leggi di simultaneità e successione puntuale, anche nella loro evoluzione, è fare delle ricerche assai diverse da quelle accennate finora. L'evoluzione, lo sviluppo, suppongono la causalità, perchè niente diviene senza causa, ma importano, di più, un succedersi e coordinarsi di cause, un accumularsi e combinarsi di effetti, in tempi più o meno lunghi, dal primo germe o momento alla piena attualità e concretezza, dalla prima all'ultima causa; importano la continuità e instabilità, la trasmissione e l'acquisizione nuova, la trasformazione, l'incremento o decremento, in breve la storicità. Indi le scienze evolutive o storiche. Certo, anche nelle scienze morfologiche, e propriamente quelle del mondo organico, si parla di sviluppo, ma di sviluppo entro i limiti del tipo, e però non di sviluppo storico. Le scienze etiologiche spiegano, a dir così, l'ultimo momento di formazione della cosa, o il precedente immediato del fenomeno; invece, le scienze evolutive e storiche rimontano per tutti i momenti anteriori, riattaccano il presente al passato, ricercano le genesi e la preparazione lontana: quelle sono propriamente inspettive, circospettive, ontologiche; queste sono in particolar modo retrospettive, paleontologiche, ontogenetiche. Prospettive possono anche essere, ma solo in quanto antivedano gli ulteriori o conclusivi termini della naturale e necessaria serie evolutiva.

32. — Tutte le categorie di scienze fin qui accennate hanno per obbietto dati di fatto o anche dati ipotetici, ma assunti come fatti (di ragione o empirici): ciò che è o ciò che fu, o anche ciò che, per cause naturali, è lì per essere; e non sono che teorie diverse di tali fatti, di ciò, che essendo indipendente da ogni arbitrio umano, non è che teorizzabile (θεωρητόν). Nessun fine prendono a studiare tali scienze, se non in quanto un fine immanente si possa ravvisare o immaginare nelle cose, e predeterminare il modo e il momento della consecuzione naturale del fine stesso. Onde sono state dette per eccellenza teoretiche, ossia scienza del meramente teorizzabile. Intanto, è anche un fatto che il mondo umano è in gran parte un mondo pratico, un mondo di fini; che gli storici e volontarii prodotti dello spirito, prima di essere dei fatti, erano soltanto fattibili, e furono dei fini, e ciò che tuttora non è un fatto, ma soltanto fattibile, sarà o potrà essere, presto o tardi, un fatto, se diventi un fine, e si trovino e adoperino i mezzi necessari a conseguirlo. Ora, anche il fattibile può essere obbietto di scienza, potendo dar luogo a una categoria di problemi e di ricerche diverse da quelle delle altre scienze. Ciò che è fattibile ha non meno del dato e del fatto carattere oggettivo; dacchè la considerazione del tempo dell'attualità non muta natura alle cose, e neppure il carattere della rappresentazione, sia essa rappresentazione di ciò che si percepisce attualmente, sia di ciò che è ricostruzione fantastica del passato o previsione dell'avvenire. Importante è che il fattibile sia davvero fattibile, e non semplicemente l'ideale inattuabile o il fine inacquisibile; questi restano fuori la sfera della scienza, perchè sono e restano fuori la sfera del reale e del possibile. Nelle stesse scienze di dati e di fatti non tutto è immediatamente presente o attuale; ma la mente antivede ciò che è lì per accadere. Ora, ciò che non ancora è, ma sarà, tosto, per necessità naturale, è uguale, in ciò, a quello che sarà o potrà essere per deliberata azione umana. La scelta dei mezzi perchè il fattibile diventi un fatto, è considerazione eminentemente obbiettiva, conseguendo alla valutazione tecnica di rapporti reali. Il fattibile, il fine, l'ideale, in quanto ha da essere conseguito, o già ci adoperiamo a conseguirlo, se pure non è ancora un effetto, sarà un effetto e i mezzi da adoperare e che adoperiamo sono le cause che produrranno quell'effetto. *Quod in contemplatione instar causae*, scriveva Bacone, *id in generatione instar regulae*. Adunque, le ricerche teleologiche e tecnologiche non oltrepassano, sotto questo rapporto, le scienze etiologiche o causali: il fine è l'effetto antiveduto, il mezzo è la condizione

causale predeterminata; le scienze etiologiche ricercano le cause ignote di effetti dati, le teleologiche o tecnologiche ricercano le condizioni e le cause ignote di effetti concepiti e desiderati. Qui è il campo delle scienze che si dicono pratiche, cioè non praticantisi, ma del praticabile e fattibile, non semplicemente teorizzabile; le quali ma[illegible]mente da alcuni si addimandano arti, e sono veramente teorie del pratico e tecnico (τῶν πρακτῶν), dei fini e dei mezzi ad essi conducenti: teorie assai difficili per la complicanza dei fattori, la presenza di elementi disturbatori, la imprevedibilità degli effetti di cause cospiranti, la necessità di servirsi della fantasia costruttiva e della critica, l'impossibilità, ove si tratti di esseri umani, di sperimentare *tamquam in anima vili*, ecc., ecc. Dove poi il fine da raggiungere non fosse presupposto, o se ne ignorasse il fondamento, e si trattasse di determinare o il perchè del fine stesso o un fine valevole per tutti, mentre ciascuno ha e vuole attuare i suoi fini particolari, allora nuove e grandi difficoltà si leverebbero. Ma della dignità, del valore e della radice stessa dei fini non spetta alle scienze pratiche di occuparsi; sì alle scienze proprie dei valori (finali), scienze valutative e axiologiche, già innanzi accennate (I, II), di cui si riparlerà nel capitolo seguente. Resti intanto fermato che i punti di vista dello scibile umano, i quali esauriscono tutte le direzioni della curiosità scientifica e la natura dei problemi sono: il morfologico, l'etiologico, lo storico, il teleologico e l'axiologico. Guardiamo ora agli obbietti.

33. — Benchè lo spirito sia il centro teoretico e appreziativo del mondo, e ogni scienza in fondo sia scienza dello spirito, cioè delle cose quali son viste e poste conoscibilmente dallo spirito, pure non è che la filosofia propriamente la quale consideri la realtà nella conoscibilità sua come informata e prodotta dallo spirito; e non sono che le scienze delle attività e dei prodotti spirituali in senso stretto quelle che si addimandano scienze dello spirito. Non tutto il sapere è nella scienza del rapporto fra la realtà e lo spirito; e non di tutte le cose lo spirito, oltre che conoscitore e apprezzatore, è creatore oggettivo e immediato. Le cose che diciamo esteriori, perchè riconosciamo ad esse una reale ed originaria indipendenza oggettiva ed effettuale dallo spirito, possono essere studiate soltanto nella loro oggettività e fenomenica connessione esteriore ed extra-spirituale, cioè non come stati o modi di coscienza, ma come modi dell'essere e della causalità naturale: lo spirito in tale studio fa astrazione da sè. Si hanno le scienze naturali, intendendo per natura appunto l'altro dallo spirito: scienze eminentemente ogget-

tive, in quanto la subbiettività che pure tutto di sè informa e fa conoscibile, vi è come obliterata; e che però non hanno alcun fondamento nella filosofia dello spirito. La logica, principal ramo di questa, che è necessaria propedeutica d'ogni ricerca scientifica, nelle scienze della natura, come altrove, non è che guida formale, e non altera, anzi assicura l'indipendenza oggettiva, che è propria di esse. Solo quando la natura esteriore sia trattata sotto il punto di vista de' suoi rapporti collo spirito, lo studio della natura diventa filosofico. Invece, le particolari scienze dei prodotti spirituali, hanno per natural base la elementare e generale scienza e filosofia dello spirito; e nella loro unità organica compongono il sistema delle scienze dello spirito, principal parte della filosofia. Il loro carattere oggettivo è di essere scienze soggettive, anche se si dicono scienze dello spirito oggettivo, in quanto si fondano sulla natura del soggetto o dello spirito, e sono scienze di fatti soggettivi o spirituali. La gnoseologia, la dottrina del valore, la filosofia della religione, l'etica e l'estetica sono le principali scienze dello spirito, ciascuna delle quali studia un particolare e specifico prodotto delle sue attività. Indi la nota distinzione obbiettiva delle scienze, in scienze della natura e scienze dello spirito. — La matematica è stata sempre ritenuta la base delle scienze naturali, perchè negli oggetti e fenomeni della natura occorre sempre determinare la quantità, l'estensione, la figura, la successione, ecc. Ma la quantità, il numero, la misura, la proporzione, la serie, la probabilità, ecc., ecc., sono concetti che trovano riscontro e applicazione anche nelle scienze dello spirito (psicologia, statistica, estetica, etica, ecc.). Non si può dunque chiamare strettamente scienza naturale la matematica, benchè alle scienze naturali resti più vicina; ma essa ha nello scibile un posto indipendente, sia per la sua natura ipotetica e formale, sia per il sussidio che può fornire a tutte le altre scienze (Wundt).

34. — Ora, sia nel mondo della natura che in quello dello spirito, si può distinguere vari generi o specie di cose o prodotti, esistenti nella loro concreta realtà e totalità costituzionale, funzionale o effettuale. Le scienze che trattano di tali realtà concrete sono scienze concrete o reali della natura o dello spirito. Le scienze concrete, come quelle che studiano le cose in tutti o in molteplici loro aspetti, elementi, relazioni, ecc., suppongono già conosciuti scientificamente questi aspetti, elementi, ecc., indipendentemente da ogni cosa concreta; suppongono, cioè, la scienza del semplice, del disgregato, dell'astratto, esse che sono scienze del complesso, dell'aggregato, del concreto che è l'unità

degli astratti. Sarà bene chiamare queste scienze degli elementi, anzichè astratte, ciò che ha generato qualche confusione, scienze elementari, intendendo per elementi tutto ciò che concorre a costituire la cosa, elemento materiale, formale, statico, dinamico, quantitativo, ecc. Non vi è posto per una terza categoria di scienze, poniamo astratto-concrete o elementari-reali, perchè ciò che non è concreto, che non è una *res*, risultante di composizione, convergenza, cooperazione di elementi o energie elementari, non può essere che l'elemento stesso, indipendentemente da ogni combinazione, aggregazione e concrezione. Dunque: o cose o elementi; o scienze reali o scienze elementari.

35. — Non tutti i punti di vista epistematici (§ 32) sono applicabili a ciascun obbietto di scienza. Alle forme quantitative, considerate nella loro purezza ideale e ipotetica, è estraneo qualsivoglia concetto di causalità e di sviluppo. Gli elementi dinamici e fisico-chimici della realtà, studiati per sè, ne' loro rapporti costanti e nelle modificazioni ed effetti che ne risultano, dànno luogo a scienze di cause e di leggi. Il concetto di sviluppo non trova in queste scienze alcuna applicazione, perchè non gli elementi e i rapporti elementari ed astratti delle cose si svolgono e divengono, ma le cose stesse, mercè la varia composizione e decomposizione, concrezione e discrezione degli elementi stessi. Ben possono però elementi e rapporti elementari essere sottoposti a considerazioni finali, quando si voglia farli servire di mezzi pel conseguimento di fini umani, ossia per la produzione di dati effetti desiderati: tutta la tecnologia testimonia di ciò. Dove poi tutti i punti di vista scientifici trovano campo d'applicazione è nelle scienze concrete o degli aggregati e sovratutto nelle scienze dello spirito. Qui classificazioni, ricerche di cause, leggi, sviluppi, e qui considerazioni di fini, di mezzi, di valutazioni, ecc.

IV.

36. — Una classificazione delle scienze della natura e dello spirito, obbietto già di ricerche particolari, non può essere qui neppure abbozzata (1). Ma ben va tuttora rilevato il carattere proprio delle

---

(1) Cfr. *Classif. delle scienze in generale e delle sociali e politiche in particolare*. Napoli, Pierro, 1896.

scienze storiche (del mondo umano) e della filosofia. — Le altre scienze che storiche non sono, trovano quasi sempre il dato, il fatto, nella sua immediata esistenza e attualità, e però possono sempre o periodicamente riosservarlo; alcune scienze possono, anzi, riprodurre il fatto a volontà, e stabilirlo nelle migliori condizioni, cioè fare degli esperimenti. Il fatto non è, dunque, in questione, tranne in casi d'illusione di sensi o di complicanza d'elementi e di fenomeni. La storia, invece, trova di rado, innanzi a sè, immediatamente, il fatto, come quando l'atto umano si sia tradotto in una forma sensibile e durevole, in documenti autentici e sinceri, opere d'arte, leggi, pubblici monumenti, ecc. Il più delle volte si trova solamente notizia del fatto, niente altro che l'informazione, narrazione o descrizione. Il fatto fu, e, quale fu, non è, nè sarà più mai. Intanto, la notizia, quando pure non sia contraddittoria, è sempre alcunchè di dubbio; la quale può esser stata data, anche se il fatto non sia esistito, d'invenzione; o essere non in tutto corrispondente al fatto. Allo storico, adunque, incombe il primo obbligo di ricercare (ἱστορεῖν), se il fatto sia realmente esistito, raccogliendo e vagliando le testimonianze storiche. L'euristica e la critica trovano qui difficoltà di natura ben più ardua di quelle in cui s'incontra ogni altra indagine scientifica. Quando poi l'esistenza del fatto risulti provata, e se ne abbia quella sola certezza che la storia consente, resta a determinare con esattezza che cosa esso propriamente sia stato (τὸ ὅτι), come e perchè sia stato o accaduto (πῶς ἕκαστον γίγνεσθαι πέφυκε e τὸ διότι); cioè a dire gli elementi costitutivi, i modi di formazione e le cause. Ora, nelle scienze naturali, la semplicità relativa dei fenomeni e degli antecedenti causali rende la ricerca meno complicata e insecura. Invece, le cause di uno storico fatto umano, che è fatto sociale e complesso, e non un effetto unico e istantaneo, non sono cause semplici o concorrenti in piccolo numero, ma in sommo grado multiple e variamente concorrenti e interferenti, la maggior parte preparatorie e lentamente predeterminanti. Di qui altre e gravi difficoltà.

37. — Un pregiudizio inveterato, di cui ho altrove indagato le cause e gli effetti, ha fatto e vuol fare della storia essenzialmente una forma d'arte (*La Storia come scienza sociale*, Napoli, 1898). Ciò che tuttora dà lustra di verità a questo pregiudizio, oltre il grande esempio degli storici del passato, è che la rappresentazione ordinata, perspicua, viva, bella, resta sempre un'esigenza istoriografica di prim'ordine; e bella rappresentazione è arte. Ma il momento istoriografico non è tutta la storia; come per avventura la bella rappresentazione de' risultati dell'indagine

fisica, non fa della fisica essenzialmente un'arte. Il trattato di fisica può essere, come tale, un'opera d'arte, ma la fisica è scienza; l'esposizione storica può essere fatta con arte, e l'istoriografia è una certa forma d'arte, ma la storia, ne' suoi motivi, fini, processi inquisitivi e risultati, è scienza. La curiosità e la conoscenza non sono, l'una il motivo, l'altra il fine proprio dell'arte. Sono, invece, il motivo e il fine proprio della storia. Nè il critico accertamento de' fatti, la ricerca causale, l'intelligenza e la determinazione de' momenti dello sviluppo, ecc., si direbbero, mi penso, attività o operazioni estetiche. La cosa è troppo chiara, per essere discussa più oltre. Ben altro valore hanno, invece, tra le molte obbiezioni, queste: che la storia non possa raggiungere la certezza scientifica, e, in ogni caso, per la natura troppo individuale e atipica dei fatti e momenti storici, la storia sia destinata a restare lontana da quella universalità di concetti e di giudizi, che è il risultato proprio della ricerca scientifica (Schelling, Schopenhauer, ecc.). Discutere queste obbiezioni è appunto uno de' cômpiti della filosofia (teoretico-conoscitiva) della storia. Qui basta considerare che: *a*) la storia indaga fatti, di cui molti lasciano tracce evidenti o elementi facilmente appercepibili, e altri la critica storica può mettere in sodo o in quella luce di certezza che in altre scienze è stimata sufficiente; *b*) ogni fatto singolo è l'esemplare di tutti gli altri identici, almeno possibili, e la scienza studia la realtà, appunto per istruirsi sulle possibilità (eventualità); *c*) finalmente, la causa d'un fatto singolo, non è una causa singolare, se è causa. La ricerca di cause è ricerca d'universali. La storia dunque è scienza; è la scienza della cultura pratica e teorica del genere umano, in quanto è stata effettuata o promossa da masse sociali e individui, e in quanto tutto ciò può essere ristabilito criticamente sulla fede delle testimonianze, e concepito nella connessione causale e nello sviluppo. La istoriografia è soltanto la chiara e viva rappresentazione de' risultati della ricerca storica. Ma quello che bisogna scartar subito è che la storia scientifica, com'è scienza di cause e di momenti di sviluppo, sia anche scienza di principii e di leggi, a meno che non si voglia elevare a legge ogni causa e a principio ogni elemento necessario. La storia universale neppur essa è scienza di principii e di leggi, perchè, se è la scienza complessiva dello sviluppo totale delle singole società o di gruppi di società umane, non addiviene, per ciò solo, ricercatrice di ciò che v'ha di necessario e universale in tutta la storica realtà o almeno di omogeneo in classi determinate di fatti e in periodi analoghi di sviluppo. Il suo cômpito è ben lontano da quello

propriamente filosofico, come l'enciclopedia delle scienze naturali è ben lontana dalla filosofia della natura. Dalla particolare storia scientifica la storia universale non si distingue che per la maggiore estensione del suo obbietto. V'è, dunque, posto, nel sistema dello scibile, per la filosofia della storia?

38. — Lo studio filosofico della storia può riuscire o a una *dottrina della conoscenza storica* (psicologia, logica della storia e *istorica* propriamente detta); o a una scienza de' principii, e, se mai, delle leggi universali de' fatti storici. Nel primo caso, si ha, come si dice, una scienza teoretico-conoscitiva e formale, nel secondo, una scienza obbiettiva e materiale. Còmpito della psicologia della storia, o, a dir meglio, dello storico, è indagare i fattori, la genesi e lo sviluppo delle attività istoriomatiche: la natura della curiosità e dell'interesse storico; la percezione e gli altri elementi e coefficienti dell'apprensione, interpretazione e costruzione storica; la fantasia, il senso, il talento storico, ecc., ecc.; in breve studiare lo spirito dello storico in quanto tale, o di chi apprende i fatti storici (1). Alla logica della storia, poi, spetta disaminare la conoscibilità de' fatti storici e i limiti di essa, la natura e le forme del sapere storico, la sua riducibilità a scienza, i metodi a ciò necessarii, ecc., ecc. All'istorica propriamente detta spetta la elaborazione dei concetti più generali o delle categorie storiche, che dominano tutto il materiale storico e servono a distinguerlo, classificarlo, sistematizzarlo, per indirizzare la ricerca storica. Com'è chiaro, l'istorica segna il passaggio dalla scienza storica formale alla reale e concreta. Parecchie delle accennate ricerche psicologiche, logiche e istoriosofiche furono fatte accidentalmente o separatamente; e quelle più propriamente istoriografiche dettero luogo a innumerevoli libri che si dissero d'*arte storica*, quando la storia era considerata anzitutto come opera d'arte, e di istorica (*historices*, *Historik*), quando furono meglio studiati i canoni critici e metodici, rispondenti alle esigenze scientifiche. Ma una trattazione sistematica della dottrina della conoscenza storica, quale di sopra è stata accennata, manca tuttora. È chiaro, del resto, che non possa ad essa soltanto ridursi tutta la filosofia della storia. Come il fine della teoria della conoscenza in generale non è solo di studiare la natura della conoscenza in se stessa, ma anche e sopratutto rispetto alla realtà conoscibile, così la dottrina della conoscenza storica ha importanza in

---

(1) Parecchie di queste indagini feci nella mia *Storia come scienza sociale*. Napoli, Pierro, 1898.

quanto ci autorizzi e abiliti alla scienza della realtà storica, e, nel caso nostro, alla filosofia materiale della storia.

39. — Ma questa, sull'esempio del Comte, si è voluto assorbirla nella sociologia. La cosa si spiega col fatto che della sociologia si ha tuttora un concetto ben poco determinato e della filosofia della storia si disconosce l'obbietto e il carattere peculiare. Perchè, se per sociologia si dovesse intendere la scienza, da tutt'i punti di vista, dell'organismo sociale in tutta la sua complessità, dei prodotti di esso in tutta la loro varietà, e dei rispettivi processi e momenti di formazione, come pure non si è mancato di pretendere; e se fatto sociale e fatto storico fossero sempre termini identici, si capirebbe, allora, che la filosofia della storia non potesse avere più posto dove, ad elaborare scientificamente il materiale storico, bastasse la sociologia. Ma da un siffatto enciclopedismo ed istorismo sociologico, — che riuscirebbero, l'uno, a negare l'esistenza d'ogni particolare scienza sociale e a sostituire all'indagine specifica e concreta le astratte generalità, senza pur darci il sistema; l'altro, a confondere il risultato col processo, la causa e l'effetto immediato colla genesi lontana e lo sviluppo — si va già liberando, da qualche tempo, l'intelletto. Neppure il concetto della sociologia, come d'una scienza sintetica e unitaria della struttura e delle funzioni dell'organismo sociale, delle leggi del suo equilibrio, movimento e sviluppo, varrebbe ad annullare il còmpito della filosofia della storia. Perchè, a parte altre obbiezioni, la cooperazione delle attività umane non indica ancora la natura e il valore delle attività stesse nella loro attualità specifica e storica, e tanto meno i prodotti di esse nella loro puntuale determinazione. La vita, il bisogno, il sentimento, il pensiero, le opere, sono associabili, ma non mera socialità. Se l'economia, il diritto, la morale, la scienza, ecc., fossero mera socialità, non sarebbero fenomeni storici distinti. La socialità e l'assetto sociale è solo la forma generica onde le forze umane e storiche, si attivano, accrescono, ordinano, ecc. E però quella parte della sociologia che studiasse il movimento e lo sviluppo della struttura e delle funzioni dell'organismo sociale, si ridurrebbe alla considerazione d'un dinamismo schematico e formale della storia, che nulla ancora potrebbe appurare del movimento e dello sviluppo del contenuto specifico dei prodotti storici; sarebbe nulla più che la filosofia della storia della socialità.

40. — Il vero è che la sociologia, se un obbietto determinato e specifico le si deve attribuire, è la scienza appunto della società o meglio della socialità, che è la condizione e la forma generale della

vita storica, ma non questa vita nella sua materiale e particolare varietà e attivazione. E poichè la socialità, come ogni altro prodotto umano, può esser studiata dai punti di vista dell'essere, del divenire e del dovere, cioè come dato immediato, come fatto storico e come fattibile, e dar luogo a ricerche scientifiche di carattere positivo, storico e pratico (1), così la sociologia ha necessariamente un triplice cómpito: 1° studiare la natura e le forme della socialità, la società come un tutto sistematico, le condizioni e le leggi di esistenza e di equilibrio: ciò che impropriamente si dice statica sociologica; 2° ricercare le condizioni e le leggi di sviluppo della socialità stessa nella filiazione, specificazione, integrazione e correlazione crescente delle sue forme nel tutto sociale, fino al presente (dinamica); 3° cercare, finalmente, alla luce delle idealità umane, ciò che nell'assetto sociale del presente vi sia tuttora di manchevole, forzoso, incomposto e inumano; misurare i limiti del fattibile, e determinare i mezzi meglio conducenti a un assetto o, anche più, a un consenso sociale meno lontani da quegli ideali (sociologia pratica o etica sociologica). Ma, a dir proprio, la sociologia dinamica e pratica non sono le parti fondamentali e specifiche della sociologia; nè furono i loro problemi a giustificarne l'origine e renderne necessaria la costituzione scientifica. Da una parte, la storia della coltura e la filosofia della storia, e, dall'altra, l'etica e la filosofia del diritto e della politica erano bastevoli, quelle a soddisfar la curiosità storico-filosofica, queste a tener desto lo spirito critico e l'amore del bene o dell'ideale. La sociologia, nel suo concetto genuino più adeguato, è meno scienza storica e pratica che positiva, meno del fatto diveniente e del fattibile, che del dato immediato e presente. Alla dinamica sociologica (a parte l'estensione che alle sue indagini volle dare il Comte, pel quale dinamica sociologica e filosofia della storia sono la stessa cosa) in tanto solo possono spettare ricerche storiche, in quanto servano veramente alla statica, ossia a dar ragione dell'equilibrio e assetto delle forze e delle forme sociali in un dato momento o periodo storico.

41. — Le ragioni che si adducono per unire ricerche statiche e dinamiche son principalmente queste: che la società non è mai in una stabilità definitiva, ma sempre nel flusso del divenire e dello sviluppo;

---

(1) Intorno al carattere anche pratico della sociologia io discorsi già nella mia *Classificazione delle scienze*. Lo stesso carattere fu ritenuto indispensabile dallo Stein, *Wesen und Aufgabe der Sociologie*. Berlin 1898.

e che la spiegazione causale dei fenomeni sociali è sempre spiegazione storica (Cfr. Barth, *Die Philosophie d. Geschichte als Sociologie*, p. 3 seg.). Ora, se è vero che solo l'abito mentale di concepir storicamente la vita sociale ci abilita alla profonda intelligenza della sua formazione, ciò non impedisce di ritenere che l'assetto della società, la sua struttura e le sue funzioni, nell'attualità del loro essere e del loro manifestarsi, hanno, come ogni organismo ed ogni attività, una relativa stabilità; e che l'osservazione immediata e l'indagine statistica servono, per scoprir leggi di rapporto, assai più dell'indagine storica e lontana. La spiegazione causale dei fenomeni sociali è sempre spiegazione storica; in quanto si chiami storico ogni fatto sociale antecedente che altri ne condizioni e produca; ma se la storicità si fa consistere propriamente nella tradizione e nello sviluppo, ossia nel continuarsi, nel diffondersi o sommarsi delle cause e degli effetti, nella lenta elaborazione e nell'incremento, allora la ricerca delle cause immediatamente antecedenti non è in senso proprio ricerca storica. È ben limitato, adunque, il campo di retrospezione della dinamica sociologica; se la sociologia mira anzitutto a intendere la società di cui facciamo parte noi stessi; al qual fine non v'è bisogno, io mi penso, che rimonti, essa proprio, ai primi tempi dell'umanità, e giù giù per l'Oriente, la Grecia, Roma, il medio evo, ecc. Analogamente si direbbe di dati momenti storici (statica sociale del mondo orientale, greco, romano, ecc.).

42. — Posto così che la socialità sia l'obbietto proprio della sociologia, e che questa non sia essenzialmente o esclusivamente una scienza storica, sarà chiaro ora l'irriducibilità della filosofia materiale della storia ad essa, come quella che da una parte avanza la sociologia per ricchezza di contenuto ed estensione d'obbietto, e dall'altra se ne distingue per minor varietà di còmpiti e caratteri epistematici. La socialità, ossia i rapporti e le forme sociali, non sono, come dicemmo, tutta la realtà storica, tutta la cultura; e il loro dinamismo è solo la parte formale del dinamismo storico e culturale. Obbietto della filosofia della storia è, invece, tutta la storia, tutta la vita sociale e la cultura dai primordi fino al presente. Far della filosofia della storia la ricerca dello sviluppo dell'idea religiosa, alla maniera di Bossuet, o dello stato o del diritto o dell'economia alla maniera di Kant, Krause, Marx, ecc., è rompere la vita e il sistema della coltura, dove pure è intima correlazione: è cercare lo sviluppo di un membro fuori dell'organismo, di una classe di fenomeni coscienti, fuori dell'unità della coscienza. Per una sì grande estensione e ricchezza di obbietto, nonchè assorbir la

filosofia della storia nella sociologia o farla servire di semplice verificazione di fatto nelle verità sociologiche, è, invece, la sociologia dinamica che rientra, sia pure come parte essenziale, nella filosofia della storia, la quale studia il movimento e lo sviluppo di tutta la realtà storica ne' suoi elementi materiali insieme e formali. La filosofia della storia non suppone che la statica sociologica, perchè solo l'intelligenza della struttura, degli organi e delle funzioni sociali, delle condizioni d'equilibrio e delle cause di squilibrio, ecc., ci abilita allo studio della vita, così complessa e così alterabile, delle società nel tempo. Le scienze *storiche*, del diveniente, in certo senso suppongono le morfo-etiologiche, del divenuto. Ma è chiaro che solo lo studio storico della vita sociale ci fa riconoscere ciò che in essa v'è di necessario e di accidentale; il che per la statica sociale è indispensabile. È così che nello scibile tutto tiene a tutto.

43. — Riguardo poi al còmpito epistematico, la filosofia (materiale) della storia, in quanto è una scienza storica, cercherà, nella successione dei fatti passati, il divenire, lo sviluppo e niente altro fuori di questo, senza, cioè, occuparsi del dato presente o immediato, se non come momento del divenire; senza ricercare il fattibile, come quello che non ancora è un fatto. Il futuro resta fuori la considerazione delle scienze storiche; o può anche attirare la contemplazione del filosofo della storia (Hermann, Mehring, Paulsen, ecc.), ma solo in quanto possa essere preveduto scientificamente o almeno, con ragionevole ipotesi, immaginato il termine a cui tende il movimento storico; non in quanto quel termine possa esser vagheggiato o, di più, preparato e affrettato. Quello però che distingue la filosofia della storia dalla storia universale è la concezione del sistema storico ossia della storia come della totalità dello sviluppo dello spirito oggettivo, degli universali principii, cause e leggi di tale sviluppo. Il carattere umanistico di essa consisterà nel ricercare le cause naturali e umane della genesi e del progresso della civiltà, restringendo il valore delle cause o delle leggi naturali a quello solo che possono avere (I, I, 13), escludendo, come ipotesi antiscientifica e superflua, ogni trascendente piano provvidenziale ed ogni sopra-individuale e sopra-sociale spirito del mondo (I, I, 18; II, 42; II, III, 16 e IV), ed attribuendo all'individuo storico importanza pari all'efficacia e al significato umano dell'opera sua. Lo spirito umano è la provvidenza del mondo umano; è lo spirito riconoscibile del mondo.

44. — La filosofia è, per l'obbietto suo, la più universale delle scienze; ma dalle scienze particolari non si distingue nè per un particolar modo e organo di conoscenza, nè per il metodo, nè per punti di vista gnoseologicamente diversi. Come una è la realtà e uno l'intelletto, così una è la verità, una la scienza. L'abito mentale de' nostri tempi, in cui la critica kantiana è stata ripristinata nella sua parte diritta e immortale, e negata o corretta nell'altra contraddittoria, deviatrice e peritura, non è più propizia a quella filosofia che, credendosi in possesso d'un proprio intuito intellettuale, mirava a tal conoscenza, per cui, secondo l'espressione dello Schelling, l'anima non solo fosse una coll'assoluto, ma anche lo producesse. La fantasia, quella dell'arte, stimata già indispensabile alla filosofia, ridotta essa stessa esplicitamente a un'arte, è stata dalla filosofia bandita, o vi entra come fantasia scientifica, non altrimenti che nelle altre sfere dello scibile, non più come fantasia mitopeica dell'ideale o creatrice di poemi di concetti. La filosofia vuole essere, per quanto è possibile, oggettiva; cioè non discordare dalla totalità dell'esperienza; nulla escogitare che si riduca a mero giuoco d'idee, senza alcun fondamento reale; nulla dedurre da pure possibilità di pensiero; nulla ammettere neppur come probabile, di cui qualche accenno non sia già nell'esperienza; nulla concludere, a cui non menino le esigenze stesse del pensiero critico. La filosofia è o tende essenzialmente ad essere la conoscenza del mondo nella sua unità reale e del soggetto che lo conosce ed apprezza: e poichè questa unità non è altrimenti raggiungibile che dal punto di vista dello spirito, cioè del soggetto stesso, la filosofia è la scienza del regno dello spirito, ossia di ciò che lo spirito è e di ciò che si spiritualeggia nel rapporto con esso (il mondo). L'obbietto della filosofia è così anch'esso una determinata categoria di rapporti; benchè questa categoria, per l'estensione sua a tutta la realtà conoscibile ed apprezzabile, si possa dirla universale. La filosofia è il sistema della realtà universa, ossia della realtà spirituale e della realtà spiritualeggiata. Ond'è che non è soltanto la sintesi delle scienze particolari e l'unificazione delle conoscenze fornite da queste, bensì sulla base di esse, è un nuovo sapere, il sapere, cioè, dei rapporti tra il mondo e lo spirito, sapere non solo oggettivo, ma base d'ogni sapere oggettivo. Ma per ciò appunto, se essa è speculazione, è speculazione o teoria di realtà o di rapporti reali, non creazione o concezione di forme, entità, rapporti metempirici o puramente logici ed ipotetici; è speculazione, come risultato critico e integrazione ideale e logica del sapere fenomenico, induttivo, scientifico.

45. — Tale essendo la filosofia, il sapere filosofico è materialmente, ma non formalmente diverso da quello delle scienze particolari: il punto di vista più generale e sintetico non cangia essenzialmente la natura del sapere: identici sono i processi d'indagine e d'accertamento, identica (gnoseologicamente) la natura dei problemi. Anche la filosofia non può cercare che il che, il perchè, il come, il fine o il valore: essere descrittiva, esplicativa, storica, teleologica, valutativa. Bene è vero che essa ricerca degli ultimi principii di tutto l'essere, di tutto il conoscere e di tutto il valutare. Nè ha proprii criterii di verità, come a dire la coerenza intrinseca o il sistema. Certo, di ciò che è incoerente, o non è niente vero o non è tutto vero; e ciò che non rientra in un sistema di verità accertate, è falso o inintelligibile. Ma la coerenza formale per sè sola è nulla rispetto alla verità reale; e un sistema ben architettato in tutte le sue parti, può essere un bel palagio d'idee, senza essere nè punto nè poco un sistema di verità oggettive. Non è neppur vero ciò che troppo crudamente dice l'Hegel, che un filosofare senza sistema non sia che riflessione subbiettiva; perchè un'intuizione filosofica, o meglio ancora un gruppo d'idee filosofiche, che non facciano parte di un sistema, ma si dimostrino vere, mancano bensì del carattere sistematico, che è l'ideale della filosofia, ma non perdono perciò ogni carattere filosofico e oggettivo. Se così fosse, gran parte dei risultati del pensiero filosofico dovrebbero essere cancellati dalla storia della filosofia. Criterio della verità filosofica, come di ogni altra verità, è la sua congruenza colle leggi del pensiero e colla totalità dell'esperienza. Ciò che di proprio ha la filosofia, e di cui le scienze particolari possono fare a meno, è la giustificazione gnoseologica del suo sapere; onde la gnoseologia, se non è tutta la filosofia, è certo la naturale isagoge e la pietra di paragone di ogni sistema filosofico.

Capitolo III.

Il valore.

I.

1. — Come niente in sè è vero, niente in sè è falso, così niente è in sè buono, bello, santo. Il mondo dei valori è prodotto dello spirito, e non ha esistenza e valore che nello spirito e per lo spirito. Lo spirito invera, lo spirito bonifica, lo spirito abbella e santifica. Una bontà, una verità, una bellezza, ecc., extra- o sopraspirituale è inintelligibile e inapprezzabile. I concetti del vero, del bello, del buono, ecc., come di sostanze o essenzialità in sè e per sè esistenti e valide, sono sopravvivenze di quelle forme mitopeiche e ipostastiche del pensiero, in cui si assumevano le generalità astratte dei modi e fenomeni spirituali come sostanze e cause reali ed efficienti di questi stessi modi e fenomeni (*Filos. del Cost.*, II, Cap. 2).

2. — Ciò che ha valore è necessariamente buono, e ciò che è buono ha necessariamente valore. Ciò che non ha pregiato valore non è bene, e ciò che è il contrario del valore, è male. Valore e bene sono perciò termini coestensivi, e indicano la stessa cosa, l'uno da un punto di vista più subbiettivo, quello della valutazione, l'altro da un punto di vista più obbiettivo, quello del valutato. E poichè i concetti fondamentali delle scienze dello spirito sono concetti di valore, si può dire che il problema del bene è il problema capitale di tutte quelle scienze. Nel bene si assomma ogni valore, come nei valori ogni bene. Il vero è ciò che ha valore per l'intelletto ed è il bene dell'intelletto. Il bello è ciò che ha valore per la coscienza estetica, ed è fine che l'attrae, bene che l'incanta. Il divino, in quanto è sentito, è il sommo valore e il sommo bene per la coscienza religiosa, cui di sè riempie e beatifica. Il virtuoso, che trova nell'esercizio della virtù il maggior

valore, ripone anche in essa il maggior bene. Il rimorso è il patimento o il male della coscienza morale ancor viva e regolativa. Bene finale è qualsivoglia stato di coscienza valutato buono: male è qualsivoglia stato di coscienza disvalutato e avversato. Il sommo bene è valore immediatamente interstimato sommo.

3. — Fuori d'una coscienza valutatrice non si può parlare di valore e di bene, se non per metafora. Il bene dell'essere che non sa e non sente, è un non senso. Quando la metafisica considera come bene l'attuazione della natura di un essere qualsivoglia, il conseguimento del termine verso cui sembra diretto, e trova il bene dell'universo nel conseguimento del fine universale, di cui si attribuisce la conoscenza, evidentemente, oltre a trascendere i limiti della scienza, estende alla natura tutto il significato umano della finalità e della bontà. L'esplicazione senza impedimenti e perfetta di ciò che noi chiamiamo la natura d'un essere, ma che non sia dall'essere stesso nè apprezzata, nè voluta, nè compresa, è un fatto, un modo di realtà, un fatale andare, non un bene, non il bene che l'essere possieda, consenta e goda. Noi diciamo che l'essere si trova in buono stato, è perfetto, persino che è buono; ma questo come è un commisurare l'essere al modello concettuale che ne abbiamo, così è un giudicare il suo stato per analogia alle nostre valutazioni o in vista de' nostri fini. Possiamo anche ritenere una finalità immanente nelle cose, senza essere perciò obbligati a considerarne, *a parte obiecti*, come bene la consecuzione. La perfezione delle cose e l'armonia del mondo non è il bene delle cose e del mondo. Parimenti, l'esplicazione impedita, il fine frustrato, l'armonia rotta, ecc., non è un male se non per chi è conscio, valutativamente conscio, dell'impedimento, della frustrazione, ecc. Una sola forma di metafisica renderebbe intelligibile il bene delle cose e del mondo, quella che non solo trovasse da per tutto, e inconscio, lo spirito, nell'universo, nel senso del panlogismo, del pantelismo, ecc., ma comprendesse, come la metafisica lotze-fechneriana, tutta la realtà, anche quella che ne pare empiricamente inanimata, come vera e propria spiritualità conscia, come spirito con tutte le sue attività, compreso il sentimento. In verità, la natura non si sente, apprezza e gode che nelle creature consciamente animate.

4. — Dovunque, invece, v'abbia modo o traccia di coscienza valutativa come negli animali anche inferiori, ivi è realtà vissuta del valore e del suo contrario, del bene e del male, e per vero non d'una bontà e d'un male essenzialmente diverso dall'umano, per una

certa imperfezione insita nella loro natura; ma diverso dall' umano solo in quanto le tendenze o le attività degli animali, e, conformemente, la loro coscienza valutatrice siano differenti dalle attività e dalle valutazioni umane. Gli antichi Pitagorei concepivano un'universale comunanza non solo degli uomini cogli dei, ma di tutti gli esseri animati, compresi gli animali irragionevoli, e sulla base di essa un comune diritto delle anime; non solo già per la loro credenza alla metempsicosi, ma per aver essi riconosciuta la naturale omogeneità di tutto ciò che è animato (πάντα τὰ γινόμενα ἔμψυχα ὁμογενῆ δεῖ νομίζειν). Più tardi, religione e filosofia annebbiarono quella pia intuizione primitiva, sino al punto che la teoria degli animali-automi mise in dubbio persino una vita psichica degli animali. Ma, a distanza di tanti secoli, il riconoscimento della squisita sensibilità e dell'intelligenza di molti di essi, dei loro sentimenti anche altruistici ed estetici (elementari), e, d'altra parte, il dilargarsi e raffinarsi della simpatia umana per tutto ciò che vive, hanno rotte le dighe che separavano affatto il mondo umano dall'animalesco, e quella comunanza e quel diritto delle anime è o diventa sempre più attuale. Perciò la filosofia del bene, stendendo lo sguardo oltre l'uomo, ma dove pure scorge qualcosa d'identico con l'umano, si pone, senza disumanarsi, come scienza delle valutazioni fondamentali dell'universalità delle anime.

5. — Ogni valore (finale), in quanto è e non può essere che stato buono d'un soggetto, da lui immediatamente valutato come tale, è un valore individuale, personale. Ma poichè la coscienza individuale è un sistema di tendenze, sentimenti, idee, ecc., di cui parte o il modo loro, sono comuni con altri individui o con tutto il genere umano, considerato nella sua essenza e nel suo momento storico, e parte solamente, o il modo loro, formano l'individualità dell'individuo, nato, educato, istruito in data guisa, trovantesi in date condizioni e rapporti accidentali, transitori o permanenti, avente particolari ed esclusivi interessi, ecc. (I, I, 4, 10); così i valori sono in parte esclusivamente personali, in parte comuni, collettivi, storici e universali. I valori universali son valori veramente per eccellenza normali; i valori collettivi e storici si accostano a questi e sono relativamente normali; i valori esclusivamente individuali sono valori anormali (1). I valori biologici, ossia la vita e il benessere suo, sono valori universali e normali, in quanto

(1) Anormali, qui, non ha senso necessariamente patologico.

tutti pregiano la vita e vogliono vivere, tutti pregiano e cercano la soddisfazione delle tendenze vitali. I valori morali (finali) sono anche essi valori normali, in quanto, comunque siasi formata la coscienza morale, le idee, le tendenze e i sentimenti di questa, sono collettivamente vissuti, e normale è di fatto, se non la condotta, almeno il giudizio dei più intorno alla condotta propria o altrui; benchè nella loro storica determinazione i valori morali non siano sempre e tutti gli stessi. Analogamente può dirsi dei valori estetici, religiosi, ecc.

6. — Oltre ai valori finali o immediati, cioè immediatamente vissuti, e per sè approvati, v'ha pure cose esteriori che noi stimiamo valevoli, o a cui attribuiamo valore, e chiamiamo beni, es. strumenti, ricchezze, opere d'arte, ecc. Ma tutti questi beni e valori esteriori non sono che mezzi o simboli del valore finale e immediato, vale a dire di quello stato o per quello stato d'anima che è per sè valevole e buono. Tali valori chiamiamo mediati e utilitari, e li chiamiamo anche simbolici, in quanto sono la rappresentazione o oggettivazione esteriore de' valori vissuti. Per sè essi non hanno valore e bontà, ma il valor loro derivano dal fine, il cui raggiungimento condizionano. E però hanno propriamente del potere effettuale, delle proprietà utilizzabili o avvalorabili. Una bella statua, non è bella e non ha valore, se non perchè la forma sua è condizione di godimento estetico, e in quanto è di ciò condizione; per sè, al di fuori del rapporto estetico, non ha valore estetico, e non ne ha difatti mai per chi ha ottuso il senso del bello; o ne ha uno minore per chi pregia altra specie di bellezza. Dal punto di vista dell'utile, anche ciò che è contrario al valore vissuto, es. il dolore, il lavoro penoso, può avere un valore; e, viceversa, anche ciò che è un valore finale, può essere di ostacolo alla consecuzione di altri valori finali, es. i piaceri del corpo rispetto a quelli superiori dello spirito.

7. — Il valore finale, fruito o fruibile, se è un valore normale, è valore oggettivo. Perchè, come nella conoscenza verace non si tratta di oggettività ontologica, ma gnoseologica (II, II, 9-10), così nel mondo dei valori non può trattarsi di oggettività extra-subiettiva, ma *axiologica,* valutativa (§ 1). Anzi, se nella sfera della conoscenza, si può distinguere la percezione verace e oggettiva dalla illusoria, ciò non ha senso nella sfera dei valori. Non vi sono valutazioni fallaci, e non valori illusori, ingannevoli, falsi, semplicemente creduti. Ogni avvertimento di valore è adeguato; ogni valore è un vero o meglio un reale valore, sia pure fondato sull'illusione teoretica, sull'inganno, sull'errore,

sulla fede cieca o su altro siffatto accidente. Ciò che il soggetto valutatore trova, in un dato momento, valevole, buono, pregevole, è valevole, buono, pregevole. Come potrebbe essere non buono uno stato soggettivo, che il soggetto trovi essere buono? in cui, cioè, si trovi bene? Come potrebbe essere riprovevole, dal punto di vista della immediata valutazione, uno stato che sia approvato e in cui si ami restare, o che, per averlo anteriormente sperimentato come buono, si desideri? È impossibile confutare un immediato giudizio di valore, è impossibile scoprire un errore d'immediata valutazione. Lo spirito apprezziativo, in quanto tale, non erra. Lo spirito teoretico può errare, perchè la rappresentazione o il giudizio può non essere il simbolo della realtà e degli oggettivi rapporti fenomenici, ma negli apprezzamenti immediati solo il soggetto è giudice della sua « subbiettività subbiettiva » Se però ogni valore finale è un valore realmente fruito dal soggetto, solo i valori costantemente soggettivi e onnisoggettivi sono valori oggettivi. E tali valori esistono in realtà; onde le scienze di valori sono possibili (§ 5 e I, I, 4, 10, ecc.). I valori utilitari e simbolici hanno valore obbiettivo, se sono mezzi efficaci e sicuri di valori finali. L'efficacia pratica o effettuale costituisce la loro oggettività; e poichè quella dipende da rapporti reali, intorno a cui è possibile l'errore, il giudizio intorno ai valori utilitari può essere vero o falso.

8. — Il valore finale, che sia oggettivo o normale, si può dirlo anche valore assoluto, e il bene immediato, assolutamente buono. Assoluta si disse la conoscenza oggettiva, benchè fenomenica, solo nel senso che sia l'unica possibile e definitiva (II, II, 10); assoluto, a più forte ragione, è il valore finale, e perchè è il valore definitivo, e perchè non è un valore fenomenico, ma la realtà stessa del valore. Dove si nega la esistenza di valori assoluti, vuolsi intendere di valori che siano tali per sè, fuori dello spirito o fuori del rapporto *axiologico* tra le cose e lo spirito, o della loro convenienza con esso: essenzialità a cui lo spirito non dovesse che conformare le sue valutazioni. Ma poichè solo lo spirito è fonte e misura d'ogni valore, tutto ciò che per lo spirito ha valore definitivo, è il solo assoluto valore riconoscibile (§ 1).

II.

9. — Il valore, come s'è visto, si distingue in immediato o finale e mediato o utilitario. Valore immediato è uno stato buono di coscienza, ossia uno stato psichico immediatamente approvato; ed ha valore mediato o utilitario tutto ciò che, direttamente o indirettamente, può menare a quello stato intrinsecamente buono. Ora, con quale criterio si giudica della bontà o del valore degli stati psichici? con quale della bontà e del valore dei mezzi? Tali sono le questioni fondamentali d'una dottrina generale del valore.

Ciò che finora sappiamo è che fuori delle attività e delle esigenze dello spirito non v'è giudizio alcuno di valore nè immediato nè mediato: perchè ogni valore immediato esprime ciò che allo spirito si conviene ed è l'immediata coscienza di questa convenevolezza; ed ogni valore utilitario non si determina che in rapporto ai fini umani e come mezzo per essi. Ma se valore non c'è fuori delle attività dello spirito, non però ogni attività spirituale è criterio e misura di ogni valore, o, ciò che è lo stesso, non da ogni attività spirituale si desume il criterio e l'apprezzamento di ogni valevole.

10. — È la coscienza, come tale, l'assoluto valore e il criterio e la misura del valore finale?; giacchè non s'è mancato d'affermare anche ciò. — La coscienza, come abbiamo visto, non è, come mera e generica consapevolezza, che un'astrazione, un non ente, esistendo solo modi concreti di coscienza (II, I, 4); non può però esser criterio e misura delle modificazioni psichiche dell'ente soggettivo. Che se vuolsi dire che la coscienza appunto, la forma generica del fatto psichico vissuto, è come tale valevole e buona, di fronte all'inconscio che è invalutato e invalutabile, ciò importa negare ogni distinzione di stati ed ogni dottrina del valore. Dove tutto il conscio fosse buono e valevole, sarebbe tolta ogni ragione di preferenza e di approvazione. Ora, è un fatto che certi modi di coscienza noi tutti disapproviamo, e avversiamo, come non buoni, sconvenienti e malefici, e ad essi preferiremmo l'incoscienza, l'oblio, e fin la morte. Altri modi ci sono relativamente indifferenti, sono, cioè, senza valore, ma neppur contrarii al bene, al valore; altri solamente, d'un particolare significato psichico, noi approviamo e cerchiamo, come intrinsicamente valevoli e buoni, e tra questi stessi

troviamo ragioni di preferibilità, e poniamo una graduazione; e il passaggio da essi all'inconscienza o dall'uno all'altro meno valevole e buono stimiamo privazione di bontà e male. La coscienza, in quanto interna trasparenza del fenomeno psichico a se stesso, di quello valevole e buono, dell'indifferente, e di quello contrario a bontà può solo considerarsi, nella generalità sua, come condizione *sine qua non* del valore. Un inconscio immediato valore è una contraddizione nei termini. Considerare la coscienza, qualunque essa sia, cioè anche il dolore, come un privilegio e un bene, appartiene a quell'ottimismo (teologico o razionalistico), che è in aperta contraddizione colla realtà appunto della vita e della coscienza.

11. — Analoghe osservazioni possono farsi contro la dottrina che vorrebbe considerare come valore finale e assoluto la stessa attività valutatrice, quale che essa sia. Giacchè (a parte l'indeterminatezza di questa attività, che appunto tra le attività spirituali si cerca distinguere), se è vero che senza di essa non ci sarebbe valore, perchè non ci sarebbe valutazione, e però che essa, ed essa sola, è fonte e motivo del valore, non bisogna, d'altra parte, identificarla con questo. L'attività valutatrice valuta anche il non valore e l'anti-valore, l'indifferente ed il male; allo stesso modo, l'intelletto è giudice del vero e del falso; il gusto del bello e del brutto; ma solo la verità e la bellezza possono determinare stati valevoli e buoni. In ogni atto di valutazione immediata, non c'è l'attività valutatrice da una parte, e il valore e antivalore dall'altra come cose distinte e anche opposte; sì che si possa a quella riconoscere sempre un pregio, anche quando cambi il valutato, che ora è stato valevole, ora no; ma l'attività consiste ne' suoi modi, e questi sono modi e stati d'attività; è quindi impossibile considerar sempre come buona e di assoluto valore l'attività, se v'ha modi suoi valutati come non buoni o malefici. Conviene, adunque, scartare queste e simili teorie generiche del valore finale.

12. — È l'intelletto, la ragione, giudice del valore e della bontà delle cose? Intelletto è attività conoscitiva; ragione è una qualche forma d'attività intellettuale (II, ɪɪ, 18-20). Conoscere è apprendere, distinguere, interpretare, ecc., la realtà, il non io, o anche l'io in quanto obbietto: apprensione, distinzione, interpretazione per quanto è possibile oggettiva, cioè transubbiettiva, di dati, di proprietà, di cause, di momenti di sviluppo, ecc. Ragionare, discorrere, è svolgimento e ordinamento di conoscenze fissate in giudizii; è induzione, deduzione, sistemazione di verità: tutto secondo leggi logiche, secondo connessioni

reali di fenomeni, ecc. L'operazione intellettuale tanto più risponde alla natura sua, quanto più è scevra d'ogni apprezzamento dipendente da interessi particolari del soggetto, o da interessi generali non conoscitivi, e s'immerge, a dir così, nell'obbietto. E il ragionamento tanto ha di consistenza logica e reale, quanto segue schiettamente le leggi del pensiero, senz'essere turbato o reso fallace da errori involontari, o da interpolazioni sofistiche, dipendenti dalla volontà del soggetto. Però l'attività conoscitiva riesce a un'affermazione o negazione della realtà o non realtà obbiettiva delle cose, di loro proprietà e rapporti obbiettivi; nè d'altro si pone giudice che del vero o del falso, del logicamente coerente o incoerente, del reale o illusorio.

Ora, valutare, cogliere l'immediato valore, non è conoscere; perchè la realtà, la natura, la causa, lo sviluppo delle cose nella loro obbiettività non sono, come tali, forme di valore per noi; e però non basta a crearlo la mera affermazione o negazione. Valutare è apprezzare le cose conosciute in rapporto al soggetto, o propriamente in rapporto agli interessi generali o particolari del soggetto, o ciò che è lo stesso, alla subbiettività sua. Valutare è approvare o disapprovare. L'intelletto, la ragione, dicono ciò che le cose sono o appaiono di essere al soggetto, non se valgono o non valgono per lui, se lo soddisfino o lo contrastino, se favoriscano e acquetino o impediscano e irritino le sue attività, le sue tendenze, il suo essere subbiettivo; i giudizi di esso sono teoretici, esistenziali, non *axiologici*, non approvativi o disapprovativi (I, I, 16-18).

13. — La conoscenza stessa del valore non è valutazione (immediata), ma traduzione della valutazione passata o presente in forma di conoscenza; la valutazione prima si vive, poi si rappresenta, si ricorda e conosce. La conoscenza è per la sua obbiettività comunicabile e dimostrabile altrui; il valore, invece, vissuto e assaporato nella sua immediatezza, è ineffabile e indimostrabile. Il giudizio (logico) di valore, se ha, come ogni altro giudizio, gli stessi elementi e la stessa forma, se ne distingue per la genesi e il significato psichico del predicato. Perchè il predicato, poniamo, piacevole o doloroso, buono o non buono, bello o brutto, non ha origine intellettiva, non dipende, cioè, dalla percezione e intelligenza obbiettiva delle cose, sì bene, come fu accennato, da una valutazione vissuta, extra-intellettiva. Non risponde a una cosa, o a una sua proprietà intrinseca, nè a uno stato di coscienza obbiettivantesi, ma a una convenienza della cosa o delle sue proprietà al soggetto, a uno stato di coscienza che resta

terminato e valutato nella intimità del soggetto stesso: è una rappresentazione o concetto di valore, cioè di approvazione o disapprovazione: è una valutazione tradotta in linguaggio intellettivo, il solo linguaggio che conosce la logica. L'intelletto non crea valori finali, ma solo li conosce e riconosce. A sorprendere la genesi del valore, conviene, adunque, cercare fuori dell'intelletto, là dove il valevole è apprezzato, fruito, vissuto.

13^bis^. — Quelli che si ostinano a pensare che la conoscenza e la ragione siano giudici supremi, come della realtà, della bontà delle cose e degli stati di coscienza, ubbidiscono a pregiudizi. Nel fatto, in questioni di valore immediato e finale, per dati soggetti o per tutti, non è mai la ragione che decide. Certi stati psichici e certe cose hanno valore prima d'ogni ragione e conoscenza, o senza dimostrata ragione, e, pur troppo, anche contro ragione. Così, il tepore o il dolce è buono al neonato, e il freddo o la sete sono stati di malessere, prima che egli conosca che cosa siano, e quale l'utilità o il danno; il piacere è buono a tutti, anche a chi ignori che corrisponde a un elevamento delle energie vitali, o non ostante si sappia essere a spese di queste energie; l'amore, l'entusiasmo eroico, ecc., sono moralmente buoni nella e per la coscienza che ne è invasa e letificata, senza precedente calcolo di ragione; e non c'è bisogno di riflettere e ragionare per sentirsi rapiti dall'incanto delle cose belle; ed è vano ragionare contro le dolcezze del vizio. Invece, tutta la sapienza cinica e stoica può ben affannarsi a dimostrare che il dolore è indifferente, la morale mistica perfino che è buono; ma tutto l'essere sensibile protesterà, spasimando, contro un apprezzamento così falso, e griderà in suo linguaggio, fatto di gemiti e di movimenti protettori, che il dolore è male, male, male. Su queste e simili considerazioni si fonda l'indipendenza delle scienze dei valori da quelle delle cose, le teorie degli *axioumeni* dalle teorie dei *fenomeni*. I dati, i principii, sono interamente diversi. Le scienze dei valori studiano la subbiettività subbiettiva, le scienze delle cose la subbiettività obbiettivata o la realtà oggettiva. È però così assurdo fondare l'eudemonologia, l'etica, l'estetica, ecc., sulla fisica, la metafisica e ogni altra scienza dell'ente percepibile o intelligibile, come fondare queste su quelle.

14. — L'intelletto non solo non è giudice della bontà finale, ma non è neppur giudice del proprio valore finale; e tanto meno è l'assoluto valore. Per valutare il proprio valore subbiettivo o finale che voglia dirsi, dovrebbe, cessando d'essere teoretico e obbiettivante, terminarsi

nella subbiettività del subbietto e assaporarsi in quella subbiettività. L'intelletto può, certo, dimostrare l'importanza sua e della scienza, come, esso solo, d'ogni altra cosa; la dimostrazione può essere, sotto ogni rispetto, vera; ma nessuna dimostrazione basta a gratificare o bonificare subbiettivamente il fatto intellettivo, ossia a farlo diventare soddisfacente e buono. Vuolsi per ciò un organo specifico d'avvaloramento. Il fatto stesso che la verità anche estranea agli interessi personali del soggetto più ne pare buona nel momento dell'acquisto, che quando è già posseduta; più quando ne viene a liberare dalla tormentosa curiosità, che quando si è incuriosi di conoscerla o è stata già appercepita, prova che non la verità come tale, ma le condizioni subbiettive rispetto ad essa ne determinano il valore e la bontà. L'intelletto e la scienza non hanno valore, che se e in quanto questo è fruito e apprezzato. La contemplazione del vero è un supremo bene, se Θεωρία τὸ ἥδιστον, come riteneva Aristotele, ma per uno spirito essenzialmente apatico, neppur l'onniscienza avrebbe valore di sorta. Quando noi parliamo del valore della conoscenza e della verità, indipendentemente da ogni considerazione o approvazione soggettiva, in tal caso, valore vuol dire significato, potenza, utilità, certezza, ecc., ma non quello che veramente è valore finale. Giacchè non la scienza e la verità, ma solo il contento e la bontà è ciò che di veramente definitivo e conclusivo ha il mondo. L'intelletto in sè solo non ha neppure il motivo d'esercitarsi e svolgersi (I, I, 8); non durerebbe nelle sue elucubrazioni pure un istante, se l'oggettività sua non avesse valore pel soggetto: *cui bono?*

14bis. — Se l'intelletto non giudica immediatamente del valore finale, dove, invece, si pone esclusivo giudice e signore è nella determinazione de' valori utilitari. Perchè, se utile è ogni mezzo che conduce a un fine, o ogni simbolo capace di determinare un valore; e se ogni fine raggiunto e ogni valore determinato è un effetto, di cui il mezzo o il simbolo è la causa; solo l'intelletto, che può conoscere le proprietà intrinseche o simboliche delle cose, i loro rapporti causali e la quantità dell'efficacia effettuale, solo esso, è il giudice competente e il misuratore degli utili. Analogamente si può dire di ciò che è inutile, cioè inefficace ad effettuare il bene o il valore, e di ciò che è dannoso, cioè che mozza o impedisce il conseguimento del fine o produce un anti-valore. Il sentimento e la tendenza non intellettiva, che nulla giudicano obbiettivamente, nulla possono sapere di utilità e di danni. E però una dottrina razionalistica o intellettualistica del valore non potrebbe essere che essenzialmente utilitaria.

15. — Il panlogismo o panteismo razionalistico è meno di ogni altra dottrina adatto a fondare una vera dottrina del valore. Perchè, se tutto è ragione o compenetrato dalla ragione, dov'è l'irrazionale e il non valore? Tutto ciò che è reale è razionale e valevole, e solo il razionale e razionalmente valevole è reale. La ragione universa compenetra la natura sì nel piacere e nel normale, che nel dolore e nell'anormale, sì nell'amore e nella virtù e nel bello, che nell'odio, sapiente artefice di delitti, e nel vizio e nel brutto, sì nella coscienza gratificata dal dovere compiuto che in quella gratificata dalla vendetta soddisfatta. E se v'ha gradi o momenti nel razionale, ma ogni grado o momento superiore ha per necessario presupposto il grado o momento inferiore, come si fa a trovare alcuna cosa condannevole e svalutabile? Non v'ha dunque ragione sufficiente di distinzione *essenziale* del bene e del male, del bello e del brutto, del santo e dell'empio, ecc. Queste distinzioni possono parer rette alla piccola ragione, alla ragione relativistica, utilitaria, individuale. Ma il filosofo che, da un punto di vista universale ed essenziale, contempli *sub specie aeternitatis* (*et totalitatis*, come ora anche dicono) il corso divino delle cose, sa che il corso è sempre diritto, sempre sulla via dei valori eterni, perchè *esse et esse perfectum est unum et idem*; che tutto è necessario, tutto è quello che è: il male è lo stesso che il bene (*das Böse dasselbe sei was das Gute*), ecc., ecc. Al più, bene e male, valore e anti-valore, sono momenti diversi dello sviluppo dialettico e reale dell'universa ragione. Ma la ragione stessa nel suo divino sviluppo va al di là del bene e del male, del valore e dell'anti-valore. — E l'individuo umano? il suo valore, il suo merito, i suoi stati di coscienza? che cosa può valere l'individuo, la persona, in un sistema per cui lo spirito universale e assoluto è tutto, muove tutto, opera tutto, e lo spirito individuale è fenomenologia spirituale, subbiettiva, accidentale, o al più punto d'incontro e di trapasso dell'universa attività oggettiva? Le sue gioie, i suoi dolori, il suo cuore, non hanno maggior valore degli accidenti dei calzari di un soldato in una guerra grande, nè i suoi disegni più dei castelli di carta di un fanciullo. La sua coscienza, come tale, cioè come mera subbiettività, dal punto di vista etico, ha più del male che del bene; le iniziative di essa sono senza valore e non senza pericolo: non è buona che quando il suo contenuto è il prodotto dello spirito oggettivo. Le sue virtù, la sua attività morale, la sua vocazione non gli appartengono da vero, ossesso com'è da uno spirito che lo dirige a' suoi fini, e l'oltrepassa e sorpassa, quando egli vuole e opera secondo

i fini di esso. Non gli appartiene neppure il suo genio, la sua grandezza, perchè tutto quello che, nel mondo dello spirito, ha sua alta ragione, è per virtù dell'idea che deve tradursi in fatto, dello spirito del mondo, che attua il suo disegno logico e assoluto. Il genio, il grande uomo, i popoli storici sono strumenti dell'idea e dello spirito universale, « strumenti inconsapevoli del suo intimo svolgersi » in essi e mediante essi, ma non per loro. — Così, dunque, sarebbe negato ogni valore umano ed ogni reale fonte di esso, se non fosse che, indipendentemente da ogni considerazione razionalistica e universalistica, il valore ha suo pregio, immediato e sicuro, e sua lode nell'àmbito appreziativo delle coscienze individuali ed empiriche e nel consenso delle loro valutazioni.

III.

16. — Teoria schiettamente voluntaristica del valore è quella che fa del desiderio, del volere, di un gruppo di tendenze, o in generale della tendenza l'organo e la misura del bene e del valore, e che, se non può disconoscere l'intimo rapporto fra quei fenomeni e il sentimento, pone propriamente il fondo conativo e appetitivo di essi come quell'organo e quella misura, non il sentimento che ne è il motivo, la rivelazione, l'efflorescenza, come dicono. È nota la definizione aristotelica: bene è ciò di cui tutte le cose vanno in cerca (οὗ πάντ' ἐφίεται); e son note le parole di Spinoza: « *constat... nihil nec conari, velle, appetere neque cupere, quia id bonum esse iudicamus, sed contra nos propterea aliquid bonum esse, iudicare, quia id conamur, volumus, appetimus atque cupimus* ». Noi siamo costretti a respingere siffatte teorie voluntaristiche. Il desiderio — se le parole han da conservare il loro senso più comune — consta di tendenza e sappresentazione, e propriamente di tendenza diretta verso o contro la cosa rappresentata, che appunto si desidera avere o non avere, in quanto condiziona l'avvento o la durata o l'allontanamento di quello stato psichico in cui si ama di trovarsi o non trovarsi: cosa e stato, di cui si ha anteriore esperienza. Ora, che la rappresentazione per sè non costituisca un valore, l'abbiamo già dimostrato: è un dato conoscitivo, non una forma di bontà; ma neppure il conativo del desiderio è un valore esso stesso, nè come tale avvalora niente. Se lo stato di desiderio fosse stato psichico buono ed approvato dal soggetto, l'afforzarsi e acuirsi del desi-

derio per l'insoddisfazione sarebbe stato migliore. Ma tutto ciò è falso; perchè il desiderio è necessariamente pena, sia pure addolcita dalla speranza; e il desiderio irritato per l'insoddisfazione, e senza speranza, è massima pena. Ora la pena, il dolore, nessuno dirà che è stato psichico buono e approvato dal soggetto. Il conato desiderativo, i moti e gli atti che ne sono il correlato fisiologico, tendono appunto a fare uscire il soggetto dallo stato maligno in cui si trova e fargli conquistare quello stato che solo ha valore. La conquista di questo stato soddisfacendo il desiderio, lo esaurisce; e però, nonchè aver carattere desiderativo e penoso, ha carattere quietivo e piacevole. Certo, senza desiderio, non ci sarebbe soddisfazione e il valore ad esso corrispondente; ma ciò importa solo che il desiderio sia condizione di valore, non che sia valore. Anzi, il desiderio presente suppone l'esperienza del valore o antivalore provato, e di ciò che ne è mezzo o concausa. Il desiderio non è un *primum* psichico. Non il desiderio, adunque, ma il termine del desiderio è valevole. Il piacere, per es., non è buono, perchè è desiderato, ma è desiderato perchè è buono, e può deliziare anche chi non lo desiderava, ed è delizioso anche se per qualche ragione sia avversato. Parimenti, il dolore non è male, perchè è avversato, ma è avversato per la sua natura malefica e disturbatrice; e può incogliere anche a chi non lo temeva nè imminente nè lontano e poi ne rifugge, fatta esperienza della sua amarezza; ed è amaro anche se per qualche ragione sia desiderato.

17. — Lo stesso è delle cose esteriori buone e valevoli: il valore loro non è creato dal desiderio. Parlando di cose, si tratta, s'intende, di valori utilitari o simbolici. Ora, le cose non sono utili, perchè desiderate, ma sono desiderate perchè utili o tali stimate. Ciò che io stimo assolutamente inutile, io non lo desidero. Se il desiderio rendesse valevoli le cose, la cessazione del desiderio farebbe perdere ad esse ogni valore di utilità: ciò che non è vero; perchè le cose conservano la loro efficacienza oggettiva, *fondata sulla propria natura*, anche quando il desiderio è cessato; e non solo perchè può rinascere, o perchè non cessa in tutti, ma perchè non cessa il rapporto tra le loro proprietà e quello stato psichico che esse promovono o allontanano, e che è appunto la ragione del desiderio. Il valore di una cosa non è proporzionale alla intensità del desiderio di essa. Perchè, o si tratta di valore di efficacia causativa, ed allora il desiderio non ne diminuisce nè accresce la potenza; o di valore meramente subbiettivo, e allora è proporzionale al significato quietivo che esso ha per il soggetto. La intensità del desiderio

dipende appunto dalla intensità dello stato non buono da cui vuolsi uscire. Così il non valore determina il desiderio, e il valore sarà la soddisfazione. Recentemente si è detto che il valore o la bontà d'una cosa è la sua desiderabilità; ma con ciò non si riesce a porre il desiderio come ragion di valore; perchè ciò che è desiderabile, non ha più natura di desiderio, non è alcunchè di conativo o appetitivo, come l'amabile non ha natura d'amore; ed è desiderabile quello, non perchè desiderato, ma perchè ha valore prima del desiderio, la cui bontà il desiderio suppone, e perciò lo desidera; ed è amabile questo, non perchè amato, ma perchè degno d'amore. Da capo: non il desiderio è o pone il valore, ma questo o il suo contrario motiva e determina quello.

18. — La volontà non è un'attività distinta dal desiderio, se non per la maggior parte che prende in essa l'intelletto. È appetito del fine consciamente proposto e scelta deliberata e motivata di mezzi. Ora, nè il fine, nè la tendenza, nè la motivazione, nè la ponderazione e scelta dei mezzi, sono o creano il bene e il valore. Fine è sempre la rappresentazione di un bene o un valore, perchè solo di voler questo può esservi ragione e motivo; ma il bene e il valore non sono meramente un fine, cioè la rappresentazione di ciò che ancora non è, un conseguibile. La volontà suppone il non essere del voluto, perciò questo è un fine: il bene e il valore consistono, invece, in una attualità di valutazione, nell'essere della realtà. Un bene che sarà, intanto non è il bene per un soggetto, ma privazione di bene. L'anticipazione di bene che la rappresentazione del bene certamente conseguibile determina nella coscienza, non è mai uguale al bene stesso da conseguire. Il bene, adunque, è tale non perchè è un fine; ma diventa un fine ciò che è stimato buono. Peggio ancora, se si guarda al motivo. Perchè motivo è appunto l'inquietudine determinata dal fine verso cui si tende, e che ancora non è conseguito. E tanta forza ha il motivo, quanta l'inquietudine destata dal fine; che è come dire: tanta intensità ha il volere, quanto grande è la malignità o il dolore dello stato in cui si trova chi vuole. Il motivo, dunque, ha natura e misura di male, non di bene. Neppure la ponderazione che si termina con un *decretum mentis* intorno ai mezzi più efficaci per conseguire il fine può creare valori finali, rivolta come è alla ricerca di valori utilitari. Quando la scelta sia felice, non può che rispecchiare e interpretare la realtà delle cose e calcolare i loro rapporti, ciò che non è crear valori, ma riconoscerli (§ 12-14). L'operazione intellettiva, come vedemmo, è giudicatrice, non valutatrice.

19. — Può l'espressione della volontà essere o creare un valore finale? Espressione della volontà o è un'azione (operazione) propriamente detta o un comando. Se è un'azione, ed è buona, essa non è tale in quanto azione o in quanto volontaria; chè vi sono azioni volontarie che rappresentano il male di chi le compie; ma in quanto espressione o traduzione esteriore di attività buona o d'un buon stato di attività. Anzi, l'azione volontaria non è neppure necessariamente utile, perchè può ben essere nociva agli altri e a quello stesso che la compie, o inutile e contraria allo scopo per cui è compiuta. E se si tratta di un comando, questo può bensì denotare ciò che importa a chi comanda, che è buono o utile per lui; ma non è buono come comando, e non è buono, sol perchè tale, per chi è comandato. Se così non fosse, e il comando implicasse un valore finale, meglio sarebbe per chi comanda comandare che essere obbedito e finir di comandare, e meglio per il comandato obbedire sempre, che spontaneamente volere. Il comando suppone in chi comanda un desiderio, un bisogno, uno stato di disagio e d'insoddisfazione: perciò comanda; ed è un male per chi deve ubbidire, se non gli è grato o benefico ubbidire. Il comando, come manifestazione di conscia autorità e potenza, può parere che rappresenti uno stato buono di coscienza di chi comanda; ma il valore non è nel comando, che è espressione esteriore di quella coscienza, sì in essa. Il comando di chi voglia prove d'obbedienza, tradisce una preoccupazione, o rivela il bisogno di riaffermare la propria autorità, e il comando senza bisogno, per mero gioco, di chi è sicuro d'essere obbedito, rivela il valore di questa sicurezza o dello stesso gioco. Il comando utile anche per chi obbedisce, come le leggi giuste, trae dal valore degli effetti il suo carattere di bontà, e non ne potrebbe avere altro. L'autoritativo, l'imperativo, il maestatico è, come tale, senza valore. La volontà d'un sovrano, di Dio stesso, non può far buono ciò che già non è tale per altri rispetti, e un comando buono, è buono non come espressione di volontà superiore, ma come volontà di bene. Se fosse altrimenti, la volontà più imperiosa sarebbe la migliore, e per chi comanda e per chi è comandato, anche se comandasse il male: ciò che è contrario ad ogni criterio di valutazione normale. Obbedire si può per stima, anche senza apprezzare il contenuto dell'imperio, ma, in tal caso, il valore dell'obbedienza è appunto nella stima.

20. — Sarebbe la volontà, in quanto tale, un valore per sè, un valore finale? Ma volere per volere è assurdo (II, II, 17): si vuole sempre qualche cosa e per qualche cosa che non è volere: il fine della

volontà, che è il bene, è fuori la volontà, o, ciò che è lo stesso, è nella volontà, in quanto lo conosce e vi tende, non in quanto lo pone. La volontà, come dicevamo, corrisponde a una deficienza, non ad una perfezione: non vorrebbe chi di nulla mancasse, o non temesse di perdere quello che ha. Infatti si cessa dal volere, quando il fine è conseguito; o si vuole per mantenerne il possesso. La volontà è condizione di valore, un valore di utilità, in quanto inibisce, infrena ciò che di incomposto, di violento e di nocivo v'è nelle tendenze naturali, e calcola, sceglie, ecc., in quanto sia, cioè, volontà ragionevole, e non erri. Ma ciò che è utile prende valore non da sè, ma da ciò che per sè è buono.

21. — Guardando alla tendenza in generale, si scorgerà più chiaramente l'insostenibilità della teoria voluntaristica del bene. Per tendenza vuolsi intendere ogni forma di conato e ogni dinamismo vitale e psichico, per non dire ogni forza, e tenerci al disopra della materia bruta. Ora, la tendenza, è per sè stupida e cieca; e però non sa nulla, non apprezza nulla, non determina nè il bene nè il male, nè l'utile nè il danno, nè il valore nè l'anti-valore. Come ciò che è, per sè, inconscio, sarebbe giudice dei buoni o valevoli stati di coscienza? Molte tendenze degli esseri viventi non si rivelano affatto in nessun modo di coscienza, e son dette perciò assolutamente inconscie, come in certe funzioni organiche degli animali, quasi simili a quelle delle piante. Qui, è evidente, non cape affatto valore o il suo contrario. Altre tendenze si rivelano alla coscienza solo se impedite o contrariate; ma, in ogni caso, non si rivelano come tendenze; dacchè non ci sia una coscienza tendenziosa; sì solo un sentimento della tendenza, il quale non è tendenza (II, I, 4). La direzione della tendenza non indica nulla, perchè non si chiarifica che nel sentimento in cui vuolsi perseverare o da cui vuolsi uscire. E se giudice del valore è la forma di coscienza in cui la tendenza si rivela quando si rivela, cioè il sentimento; in tal caso, giudice non si dirà il rivelato, ma quella forma rivelatrice. E che non sia il rivelato, si manifesta anche da ciò, che la tendenza or si rivela in un dato sentimento, ora in un altro contrario; eppure il suo carattere tendenzioso non muta, che è quello conativo, protensivo, esertivo, motore, ecc. È tendenza lo sforzo di durar nel piacere, ed è tendenza l'avversare e fuggire il dolore. Ora, se il sentimento non fosse a testimoniare lo stato diverso della tendenza, quale forma di questa, quale sforzo indicherebbe il valore? quello che diciamo propriamente tendenza (perseveranza, eserzione, ecc.) o quella che diciamo avversione (repugnanza, fuga, ecc.)?

22. — Dire che criterio del valore è la soddisfazione della tendenza, è già oltrepassare il mero carattere della tendenza, e guardare al sentimento di soddisfazione, più che alla tendenza stessa. Inoltre, la tendenza soddisfacentesi e soddisfatta, benchè siano pure stati di tendenza, non rappresentano veramente ciò che di tendenzioso v'ha in essa, e che proprio è tendenza. Perchè questa, in quanto conscia tendenza, tendente si rivela in un modo di coscienza sentimentale che non è mai di piena soddisfazione, e certe volte è uno spasimo crescente fino alla intollerabilità, come nella fame, nel bisogno sessuale represso, nella curiosità, ecc. Adunque, la tendenza, nonchè esprimersi in un valore di coscienza, s'esprime, più o meno, in ciò che è contrario al valore. E quando la soddisfazione sopravvenga liberatrice, gratificatrice, pacificatrice, poichè gli stati di coscienza in che essa consiste sono buoni ed hanno valore, sono questi stati l'organo e la misura del valore. Stati, che son sentimento, *pathos*, non dinamismo tendenzioso. Certo, il sentimento, in quanto fenomeno rivelatore della tendenza, non sarebbe senza questa; e si è detto essere un'efflorescenza sua, giacchè è tendenza il fondo dinamico della vita e della psiche; ma ciò non toglie che in quell'efflorescenza, in quella rivelazione nasce il valore; e senza di esse lo stato della tendenza, come nelle piante o nelle tendenze animali assolutamente inconscie, resterebbe invalutato. La coscienza sia pure un epifenomeno e un bagliore; ma è questo bagliore epifenomenico che dà ogni senso e ogni valore. La tendenza è solo il presupposto *fisico* del valore, come in generale della vita psichica (II, I, 19).

23. — Una forma più determinata della teoria voluntaristica del valore è quella che assume come criterio supremo la vita. Se perseverare nel proprio essere è la tendenza fondamentale di tutto ciò che esiste e vive, non c'è che la vita la quale abbia veramente valore per chi vive; e tutto il resto non ha valore che in quanto favorisce o protegge la vita. Chi conosce le leggi della vita, conosce le leggi di produrre valori; chi accresce la vita, accresce il valore nell'universo; e chi viola le leggi della vita, sottrae o distrugge valori. Qual male infatti, è più grande e irreparabile della morte? Tale è la sostanza della teoria biologica del valore. Ma, prima di tutto, non ogni forma di vita ha valore, perchè non si può parlar di valore dove manchi la valutazione; nè di questa, dove manchi un subbietto vivente che senta ed apprezzi. Così non la vita, ma il senso della vita può indicare valori. E sentire la vita non è già veramente sentirsi vivere, cogliere, cioè, i processi vitali, le tendenze, nelle loro determinazioni oggettive; ma aver delle sensazioni e dei

sentimenti, che sono reazioni subbiettive ai processi vitali. In questo apprezzamento l'esser della vita or si rivela come benessere, or come malessere: ora è approvato, ora disapprovato dall'individualità vivente. Così non la vita, ma il senso della vita può indicarne il valore, e però ogni pregio o spregevolezza di essa dipendè dai modi di coscienza o di sentimento. Certo, come dice Spinoza, nessuno può desiderare di vivere bene, che non desideri prima di vivere (*hoc est actu existere*); ma ciò prova solamente che la vita, presupposto d'ogni bene, inferiore e superiore, non ci è mai assolutamente indifferente. Se vivere desse per sè la coscienza d'un valore (fruito), si vivrebbe bene comunque e sempre. Invece, si vive anche male; e allora la vita si disabbella, perde ogni valore, e persino la sua estinzione può parere un bene. Assumere, dunque, la vita, come tale, per criterio di valore, e il completo suo funzionamento per il sommo bene, come han fatto alcuni darwinisti, è trasformare il mezzo in fine, è dimenticare l'individuo vivente e senziente per un astratto concetto della natura o della specie. Il fine della natura, a dir così, può esser la funzione e la vita: esso è biologico; ma il fine della creatura è il sentimento: esso è psichico. Dal punto di vista della natura il sentimento è mezzo alla funzione; dal punto di vista della creatura, la funzione è mezzo per il sentimento. La dottrina del valore cerca non ciò che è nei fini della natura o della specie, ma ciò che è in realtà pregiato dagl'individui naturali e specifici, che hanno loro sentimenti e fini da questi dipendenti. Vero è che la salvezza della teoria biologica del valore si è cercata dalla maggior parte dei suoi rappresentanti nel valutare la vita e la vitalità dal piacere, mostrandosi la connessione tra il piacere o gli atti che dànno piacere e la continuazione o incremento della vita. Ma con ciò il concetto genuino e primitivo del vivere, come mero esplicamento di funzioni, si è perduto, e il punto di vista biologico si è mutato in edonistico, andando poi incontro a tutte le obbiezioni che negano o limitano quella connessione.

24. — Del resto, una dottrina dei valori umani è impossibile restringerla ai valori biotici o ridurre a questi tutti gli altri. Il Rolph, ne' bei giorni del naturalismo biologico, scrisse: « sarebbe cecità ammettere che l'uomo tenga un posto eccezionale nel regno animale ». Oggi, a pochi anni di distanza, a noi pare cecità questa affermazione. L'uomo è più che un vivente, l'individuo è più che un esemplare della specie. V'ha in lui attività che, comunque nate, e sia pure dai bisogni della vita, non servono più a questa, e possono persino contraddire

alle esigenze ed alle leggi di essa (I, I, 13). La scienza, l'arte, la religione, ecc., sono attività e funzioni spirituali che, nelle loro forme più elette, si elevano al di sopra, non solo delle bio-organiche attività animali, ma delle stesse attività pratiche umane. La metafisica, secondo Aristotele, è la più inutile delle scienze, e pure è, se altra mai, divina e degna di Dio. I valori estetici sorpassano la vita, e non sono utili che come diversivi della vita (cfr. I, II, 38). La religione guarda oltre la vita terrena e può esigere il sacrifizio di funzioni vitali; ma nessuna coscienza è forse in plenitudine di valore come quella che si sente in possesso del Santo. Anche la poesia e la scienza non concedono i loro supremi favori che a chi per essa sa farsi per più anni macro; e nella coscienza morale la stima di sè e d'altrui cresce col subordinare la vita, quale semplice mezzo, a più alti beni spirituali, e con l'elevarsi dell' esemplare della specie a persona. Sarebbero i valori morali riducibili ai biologici?

25. — Secondo i biologisti il bene supremo è la vita o più propriamente « la completezza della vita, intesa in larghezza e lunghezza ». Nel Nietzsche, in una delle sue maniere, fine, bene, còmpito, misura, è la vita, la vita come tale, e propriamente « la vita esuberante, lussureggiante, tropicale per quanto è possibile ». Anche l' Höffding scrive senza ambagi: « se la vita in sè e per sè non fosse un bene, l'etica non avrebbe senso ». Ma il Nietzsche ha anche il coraggio di proclamare che « sacra è solo la vita », « ottimo solo l'istinto »; che « il corpo, la carne è più che tutto il resto », « lo spirito un piccolo accessorio »; « il corpo è la grande ragione, la ragione, la piccola ». Laonde, convinto, come egli pare, che la morale si diriga precisamente contro gli istinti vitali, conclude che « bisogna annientare la morale, per liberare la vita ». Qui il Nietzsche è almeno coerente; ma riescono gli altri a dimostrare la convenienza della morale con un ideale prettamente biologico? La « completezza della vita » in senso biologico non può riferirsi che al più vigoroso esplicamento di tutte le funzioni vitali per la più lunga durata possibile, alla forza e a ogni altra attività che si possa impiegare con buon esito nella lotta per l'esistenza, alla conservazione della specie, ecc.; ovvero in senso edonistico, alla maggior somma di piaceri possibile. Sanità, longevità, robusta procreazione, abbondanza di mezzi di vita, piacere, fanno completa la vita secondo natura. Tutti i biologisti sono più o meno d'accordo in ciò. Ora, è ben dubbio che la vita morale possa dirsi, in tutti i versi, la vita *biologicamente* più completa, o conducente a questa più sicura-

mento. Che alcune virtù come la temperanza e la prudenza servano a mantenere sana, vigorosa e lontana dai pericoli la vita e le sue funzioni, è un fatto. Che l'amore per la prole e la socievolezza favoriscano gl'interessi della specie, è un fatto anche esso. Ma già certe forme di previdenza, moralmente pregevoli, turbano le gioie naturali della vita e l'intristiscono, e assai spesso l'amore e la benevolenza importano privazioni e sacrifici, che consumano lentamente una vita, senza avvalorarne altre. Il coraggio fisico non senza ragione parve, in certe condizioni d'esistenza, la virtù per eccellenza; ma esso era ed è una virtù pericolosa e, da un certo punto di vista, anche nociva. Può importare così la salvezza come la perdita di chi la possiede, e non vince, nella lotta tra simili, che distruggendo. Non serve più neppure a migliorare la razza: due deboli vincono un forte. Adoperato a vantaggio della prole o della comunità, può essere, in condizioni disperate, più nocivo della sommessione; giacchè in più d'un caso la viltà e la resa non salvano l'onore, ma salvano la vita. Rappresenta un alto grado d'intensità e concentrazioni di energie vitali, ma tra esso e la temperanza non sarebbe difficile dimostrare un certo antagonismo fisio-psichico. Il coraggio morale nelle avversità, la fortezza d'animo, quando non dipenda da congenita insensibilità, o da mancanza d'immaginazione dei danni, ma da un elevato apprezzamento del corso delle cose umane, non è sempre la migliore sentinella della vita. Le rovine schiacciano anche l'impavido. D'altra parte, l'umiltà, l'obbedienza, la venerazione, ecc., abbassano il tono della vita. Certe virtù religiose si risolvono nel *cupio dissolvi* : lo stato naturale del cristiano, secondo il Pascal (che in verità non intese il momento eterno del cristianesimo), è la malattia. La compassione può anche contenere un sano elemento di soddisfazione individuale, ma, come in tutti i toni ha cantato il Nietzsche, non è fatta per migliorare la razza. La giustizia è benefica a tutti, custode della vita e dei beni, ma, come nota Glaucone nella *Repubblica* di Platone, è sopra tutto nell'interesse dei deboli, ecc. In generale, la vita morale è vita di controllo, di freni, d'inibizioni: tutto ciò impedisce la libera espansione delle energie vitali, e qualche volta anche le infiacchisce e mortifica. Fa intero il tuo dovere, può significare anche muori o lasciati consumare la vita. Ond' è che, se dell'uomo fine supremo dovesse essere « lo sviluppo tropicale della vita », bisognerebbe dar ragione al Nietzsche e confessare che la disciplina migliore non è la morale.

25 bis. — A considerare più da vicino la vita, dal punto di vista della lotta per l'esistenza e il predominio, non pare neppure che la virtù sia il mezzo di vittoria più fortunato e più efficace. Vince qualche volta la giustizia, ma troppo tardi; vincono l'onoratezza, la veracità, la purezza del costume, ma più spesso la mancanza di scrupoli, la astuzia, la menzogna, la civetteria, la violenza, o anche la « buona maniera ». La vita economica, dove più terribile si combatte sempre la lotta per l'esistenza, è il campo in cui il lavoro e il risparmio, se son soli, cadono affranti. La vita politica è l'infelice arena dove il carattere, il patriottismo, il disinteresse, la virtù, non raramente restano sopraffatti dall'intrigo, dall'egoismo, dall'apostasia, dalla onnipotenza del numero inconsciente. Nella lotta fra popoli e razze non sempre hanno vinto quelli intellettualmente e moralmente più elevati. La civiltà più d'una volta ha piegato dinanzi alla barbarie, le virtù più elette dinanzi alla prepotenza fisica. La corruzione dei costumi prepara alla disfatta, ma la vittoria dei costumi troppo vicini a natura non è vittoria di elevata moralità. I popoli latini dovevano cadere, ma i popoli germanici non vinsero che per potenza di virtù feroci. La forza, la forza, vince quasi sempre e opprime il diritto. Bisogna, adunque, risolversi; o la vita per la vita, la potenza bruta per la potenza bruta, e la moralità non serve o non basta; o i valori morali, di cui la vita è presupposto, ma non l'indice e la misura, e allora convien esser pronti a depreziare ogni sviluppo tropicale di vita, ogni biologica « completezza ».

26. — Più d'ogni dottrina voluntaristica ne pare inadatta a fondare una dottrina del valore, specie del valore morale, il pantelismo. Perchè, dove tutto è essenzialmente volere, nudo e cieco *velle*, non può esservi luogo per la mala volontà o il mal-essere del *velle*. Ogni modo di volontà e ogni volizione è quello che può e deve essere: non vi sono istinti perversi e istinti generosi, perchè non può esservi intrinseca malignità e distinzione dell'identico sostanziale e necessario. Ciascuna cosa e ciascun individuo umano volente adempie volendo il suo còmpito, dando, cioè, come può, libero slancio alle sue tendenze: ciò che deve vuole, e ciò che vuole deve. Virtù e tendenza, diritto e forza, valore e stato delle tendenze tendenti, sono termini coestensivi. Se a tendere sono chiamate per natura le cose, nessuna volontà fallisce allo scopo sol che tenda: tendendo come si adempie il proprio còmpito, così si raggiunge il proprio destino. A questo, invece, si sottrae, chi soddisfacendo o acquetando o tentando di soddisfare o acquetare le

tendenze, cessa o mira a cessare, sia pure per breve tempo, dal tendere. La soddisfazione è momento di morte dell'essere sostanziale, che è infinito *velle*. Il dolore (del tendere) è naturale diritto, perchè è naturale stato del vivente; e le lamentazioni pessimistiche, il piacere o la calma presupposta come misura della vita buona, l'alta estimazione della compassione consolatrice, dell' arte liberatrice, ecc., contraddicono alle premesse del voluntarismo universale. Lo scatenarsi di tutti gli istinti e l'intensificarsi di tutti i dolori, come conscio indizio di più forte desiderio, sarebbe ideale più conforme allo spirito di esso. E l'individuo? Dove tutto è volere e un volere è tutto (ἓν καὶ πᾶν), come nel pantelismo, che meglio si direbbe panentelismo, che cosa è più il volere individuale? L'individuazione del volere, mercè del tempo e dello spazio, è, come queste forme intuizionali, puramente fenomenica. Persino il dolore di ciascuno non è solo di ciascuno, soffrendo l'uno, soffre anche l'altro; come quando un membro è malato, patisce l'organismo tutto. Così di fatto è spiegata la compassione nel voluntarismo metafisico. Che lo Schopenhauer, non ostante ciò, creda ancora di poter affermare che l'individuazione abbia radice nella cosa in sè, che ogni individuo sia come un proprio e originario atto di obbiettivazione del volere, ecc., ecc., è ciò che contrasta con le basi del sistema. In verità, un voluntarismo etico, estetico e conoscitivo, un voluntarismo attinto alle fonti immediate del cieco volere, sarebbe vana pretesa, se al volere non si risalisse per la via dei prodotti intellettivi o del sentimento che lo rivela. Ordinariamente i voluntaristi riuniscono in una unica considerazione tendenza e sentimento, come due oggetti dell'unica cosa. Così ogni voluntarismo è, in sostanza, intellettualismo o sentimentalismo.

IV.

27. — Tutto conduce a ritener come vera solo una concezione sentimentalistica del valore. Se ciò che è buono, ha valore immediato pel soggetto, solo una valutazione soggettiva può determinarlo, e se solo il sentimento esprime immediatamente la subbiettività subbiettiva, ossia il sentirsi, in dati modi, del soggetto, e in essi apprezzare il proprio stato, è necessità ritenere che solo il sentimento è giudice competente del valore finale, solo esso ne è l'organo (cfr. I, I, 7). A dir

più esattamente, il bene o il valore finale sono modi di sentimento; il male o ciò che è l'opposto del valore finale sono altri modi di sentimento. L'intelletto determina valori utilitari o riconosce i valori finali determinantisi nel sentimento; e la tendenza è mero substrato fisico che si chiarisce solo nel sentimento. Il valore finale della vita, della potenza, della bellezza, della moralità, della religiosità, della scienza, è valore sentimentale, è sentimento, e non potrebbe essere altrimenti. Ma quale sentimento?

28. — Tre sono gli stati delle tendenze, e però le forme rivelatrici di sentimento: lo stato propriamente tendenzioso, che è d'impedimento o insoddisfazione, e ci è noto per il *dolore*; lo stato di libera espansione ed attuale soddisfazione, che ci è noto per il *piacere*; e, finalmente, lo stato di tregua, di tutte le tendenze, per la soddisfazione avvenuta, che si rivela nel sentimento di *calma*. A loro volta, sentimenti omogenei, quali sono le varie specie di piaceri, dolori, calma, sono subqualificati e distinti per la diversità delle tendenze da cui dipendono e per gli altri loro caratteri d'intensità, durata, finezza, esaltamento, depressione, ecc., di che non è necessario qui trattare (cfr. *Filos. del Cost.*, I, § 68 e seg.).

La calma non è modo di piacere, o almeno di ciò che proprio è piacere. Il piacere è il sentimento in cui si rivelano le tendenze nel momento della loro soddisfazione; la calma è delle tendenze dopo la soddisfazione. La calma è il bene in cui si estingue e termina ogni processo volizionale, che sia passato per il piacere e anche solo per il sollievo. Come ho discusso in altro luogo, la calma si differenzia dal piacere: 1) per il diverso correlato fisiologico; 2) per il particolare colorito subbiettivo; 3) per il significato che ha nella totale vita dello spirito. Qui basti ripetere che nel piacere evvi un impegno straordinario di alcune tendenze solamente, mentre le altre giacciono inoperose o obliate, laddove il sentimento di calma è l'ordinaria rivelazione dell'armonia e pacificazione più o meno durevole di tutte le tendenze. Il piacere è come baleno rosseggiante che illumini vivamente, abbagli e si dilegui in un istante; la calma è come luce bianca e tenue, che rischiari moderatamente e durevolmente. La calma non è modo di piacere, eppure è bene, e forma di ben-essere, perchè è obbietto di gradimento e di approvazione immediata. La difficoltà di farla ritenere come terza forma di sentimento dipende dal pregiudizio, omai inveterato, della polarità dei sentimenti; e la difficoltà di farla distinguere dal piacere dipende dalla poca attitudine a cogliere le sub-

biettive sfumature dei sentimenti; dalla trascuranza delle loro obbiettive condizioni fisiologiche, e dalla volgare sinonimia di piacere, gradimento, benessere, contento, ecc. Ma già la psicologia s'avvia a integrare la tradizionale qualificazione e subqualificazione de' sentimenti; e anche la calma troverà il posto che le compete, e parrà la forma più caratteristica di sentimento neutro (cfr. *Filos. del Cost.*, I, p. 76-80).

29. — Se il dolore sia male o bene è stato, come si sa, una questione assai dibattuta in filosofia. Ma ci pare di poter subito affermare che il dolore non è bene, non è stato buono di coscienza, se ad esso preferiremmo l'incoscienza, e tutto l'essere fisio-psichico rifugge dal dolore, tutta l'attività pratica agonizza intesa a liberarsene o a mitigarlo. Il dolore è imperfezione, male, anti-valore: è conscia diminuzione dell'essere o senso di morte; è ciò che non deve essere, vale a dire, contro cui si ribella l'essere. L'appetito che è essenzialmente avversione (I, I, 9, ecc.), è appunto avversione del dolore. Il controdesiderio rifugge dal dolore pur nella rappresentazione che lo anticipa e determina paurosamente. La volontà studia i mezzi per evitarlo, e agisce per questo fine. Cercare perchè nell'immediatezza della valutazione soggettiva il dolore sia disapprovato come male, è opera vana. Il sentimento non giudica sapendo e tanto meno dimostrando: valuta come valuta, perchè è quel che è. L'intelletto può riconoscere gli apprezzamenti del sentimento, dar conto anche della loro genesi, delle loro condizioni obbiettive, del significato utilitario nell'evoluzione della vita e dell'intelletto; ma non giudicarli nella vissutezza loro, e sopra tutto non discuterne e infirmarne la valutazione immediata.

30. — Talora la volontà va scientemente incontro al dolore, ma ciò fa, non perchè il dolore valga mai, per sè, come bene finale; ma perchè può essere un mezzo per evitare un dolore maggiore, o liberarsi da esso, o per procurare un piacere o uno stato di calma stimato maggior bene di quello che il dolore voluto non sia stimato male: *ἀλγηδὼν πᾶσα κακὸν, οὐ πᾶσα δὲ ἀεὶ φευκτὴ πεφυκυῖα*. Persino il dolore altrui non è voluto da noi, se non quando l'odio, l'invidia e simili funeste passioni abbiano vinto ogni sentimento di simpatia, ogni aborrimento dal male, e fatto dell'altrui dolore un godimento per noi; o non è approvato, che quando, essendo dolore di pentimento o di resipiscenza, dia indizio del ritorno di ciò che è moralmente valevole. E però, quando l'individuo voglia, come mezzo utile, il proprio dolore sensazionale, l'organismo, co' suoi moti riflessi, si ribella, come può, all'imperio della volontà utilitaria, che è malefica nell'immediatezza de' suoi effetti

subbiettivi. Solo una violenza più accorta e più lesta di quei movimenti impediti o inibiti può ledere l'organismo che si difende. E anche quando la volontà deliberatamente sia per sottoporre, a fin di bene superiore, l'essere senziente ad altre forme di dolori, l'anima, a dir così, non trangugia che assai a malincuore il calice amaro. Tutto l'organismo rappresentativo è come interessato a metter freni alla volontà, a impedire la sua follìa, e sia pure una sublime follìa; giacchè ogni rappresentazione, fremente di sentimento, diventa un motivo contrario. Perciò la decisione d'infliggersi o accettare un dolore, quando non sia inconsulta, è sempre lenta, stentata, fatta e disfatta cento volte, come se l'anima, che pur ora pareva pronta, non sapesse, alla fine, rassegnarsi all'olocausto: *transeat a me calix iste!* E allorchè il partito è preso, ed è oramai irrevocabile, e l'azione dolorosa segue inevitabilmente, un senso di rimpianto, un'onda di pentimento, che irrompe, ora più impetuosa, ora più debole, colla voce rinascente della saggezza egoistica, resta lì, nello sfondo della coscienza, a condannare il sacrifizio che non doveva essere, e ad amareggiare vieppiù l'ora suprema della prova. Giacchè non v'è solo un rimorso morale ed altruistico, che ci condanna per il male fatto altrui, ed è come il risentimento e la rivendicazione delle tendenze morali mortificate; ma v'è pure una specie di sanzione e di rimorso naturalmente e legittimamente egoistico per ogni tendenza contrariata o violata, dal quale non bastano ad assolverci, lì per lì, nessun calcolo e nessuna ponderazione, e neppure la coscienza morale o religiosa, se si tratti d'un grande sacrifizio morale. In quest'ultimo caso, il pentimento, a gran stento inibito o dissimulato, pare nemica tentazione; ed è certo ora di lotta, in cui le tendenze contrariate dell'io fanno valere i loro diritti contro il prepotere delle altre, che ne fanno scempio, per celebrare la propria festa.

31. — Contro questa legge naturale che porta tutti gli esseri sensibili a valutare come male il dolore e a fuggirlo, tranne quando sembri utile, pare che stiano alcuni fatti ben noti. Certi dolori sarebbero cercati per sè, non perchè servano ad evitare dolori maggiori o procurare piaceri che ne valgano la pena. Lo psicologo James, a cui pare ingenuità ritener che ogni azione sia diretta a procurare il piacere e fuggire il dolore, tra l'altro nota: « ognuno che ha una ferita o un dente guasto, per es., andrà a stuzzicarlo ad ogni istante, per procurarsi un po' di dolore ». Alcuni psicopatologi parlano di intere classi di *algofili*, per i quali la ricerca di certi dolori sensazionali sarebbe cosa ordinaria. Casi di più ovvia e anche più elevata algofilia sarebbero: la

compassione, la malinconia, la « voluttà del dolore », l'adempimento di penosi doveri, ecc. Infatti, la compassione è partecipazione spontanea all'altrui dolore; nella quale, spesso, chi ne è preso, perdura, pur potendo sottrarsi allo spettacolo doloroso. La malinconia, che ha tinta dolorosa, è pure così cara alle anime tenere, che per lunghe ore ed anni le si dànno in balìa. La « voluttà del dolore » in certi casi è è anche più: chi, per es., si trova sotto il peso di gravi sciagure o di ingiustizie immeritate, si ritira, a dir così, e sprofonda nella solitudine dell'anima sua, e si pasce volentieri del suo dolore, come dell'unico bene superstite, rinnegando o sfuggendo ogni conforto, ogni rimedio che possa trarlo dall'abisso. Ma, ad esaminar bene le cose, questi e simili casi, nonchè eccezioni alla legge naturale enunciata, sono delle conferme. Il dolore, ne' suoi gradi minimi, è talora un vero eccitante, e l'eccitamento moderato è piacevole, anzi che no. Si ha allora, come un sentimento misto, in cui il dolore è voluto per l'eccitamento che procura. Si stuzzica un dente malato o una ferita, per rompere la monotonia del dolore persistente, e procurarsi almeno una modificazione di sentimento, che è pur sempre un sollievo; ma la cresciuta irritazione diventa tosto, e in nuovo e più intollerabil modo, dolorosa; e allora? Date poi le grandi differenze di sensibilità, come si potrebbe affermare che le torture, che spontaneamente si infliggono i pretesi algofili, siano tali veramente per essi? La quantità di stimolo, che sarebbe intollerabile per l'uomo normale, può essere appena eccitante per chi sia affetto da parziale anestesia, periodica o permanente; o essere anche piacevole. Solo così sono intelligibili i casi di algofilia, se è vero che gli algofili non rinunziano a molti altri piaceri normali; e però debbono esser considerati veramente come altrettanti casi di ricerca, con mezzi sovreccitanti e straordinari, di piaceri o puri o almeno misti (cfr. *Filos. del Cost.*, I, § 102) (1).

32. — Tale è anche il caso della malinconia, che è sentimento, se altro mai, misto, in cui il dolore delle gioie fuggite e irrevocabili è controbilanciato e vinto dalle immagini di esse dolci tuttora nella memoria, alle quali presta nuovo profumo la poesia del passato; ed è quella dolcezza e questo profumo che si cerca nella malinconia. La

(1) I casi di algofilia nei delirii d'indegnità e di colpa e in certe forme di esaltazione religiosa, sui quali richiama la mia attenzione il dott. Gualino, possono facilmente spiegarsi con ciò, che le pene che s'infligge il malato o l'esaltato, tendono a ristabilire l'equilibrio o la pace della coscienza pentita e tormentata.

compassione, a sua volta, che è, in fondo, se non avversione del dolore? Soffrire pel dolore altrui è disapprovarlo, trovarlo malefico, temerlo; parteciparvi è senza volontà; e, per liberarsene, si corre, quando si può, all'aiuto o al rimedio. Dolori altrui troppo grandi, o senza rimedio, muovono il più delle volte a fuggirne lo spettacolo. Dolori moderati si può bensì compatirli a lungo; ma nella coscienza non manca, pel contrasto, un elemento di conforto e di piacere, derivante dalla certezza che non siamo noi a trovarci nello stato del vero paziente: ciò che eleva la coscienza della propria forza. Così anche nella compassione è in qualche modo gratificato il proprio io. Lo stesso può dirsi anche dell'adempimento di penosi doveri. Qui pare che il dolore sia cercato per sè, per un pregio (morale) intrinseco; ma, in verità, il dolore dell'operar doveroso, date le tendenze morali dell'uomo, è sempre minore del dolore che si proverebbe, se nel momento dato, si operasse contro queste tendenze. L'eroe e il martire che salgono imperterriti il patibolo e il rogo ben devono essere compensati del sacrificio immenso dall'immensa gioia e sublime di compiere il dover loro, e sapersi destinati alla gloria o alla santità. *Beatitudo*, scrive Spinoza, *non praemium virtutis, sed virtus ipsa*. È uno de' casi di contrasto di tendenze, e di vittoria delle une sulle altre; e non è possibile ritener vera altra ipotesi. Finalmente, la così detta « voluttà del dolore », non è, come dicono le stesse parole, schietto dolore, ma anche voluttà. La quale dipende, secondo i casi, o dalla coscienza del proprio merito che non si perde pur quando sia disconosciuto, ma può elevarsi nel contrasto; o dal pregio che ha per noi, e crediamo abbia per altri, la fierezza di cui diamo prova, e che deve crescere la loro stima per noi; o, più generalmente, è una forma più intensa e più durevole di quel sentimento misto di soavità e di rimpianto, onde si compone la malinconia. Il dolore, se è mero dolore, e non condiziona un piacere, non può essere voluttuoso.

33. — È il dolore il male maggiore? Se esso è il solo male, sempre e da tutti fuggito e combattuto, è anche il maggior male. Gli antichi non si posero quella questione, che quando per dolore intesero quello solo del corpo; e però facilmente riuscivano a mostrare che esso non è male maggiore della schiavitù, del disonore, ecc., e che ogni dolore corporeo è preferibile a queste cose (cfr. Cicer., *Tuscul.*, l. II.). Ma quando poi il disonore, la schiavitù, ecc., siano riconosciuti, anche essi, come cause di dolore, tra i più intensi e durevoli, che affetti la parte più intima e personale dell'io; e quando, fuor di questo dolore

o di altri che potranno esserne conseguenza, non parrà che essi abbiano pel subbietto altro significato malefico, qual ragione vi sarà più di ritenere che ci sian mali superiori al dolore?

34. — Il dolore non solo è valutato immediatamente nella coscienza come anti-valore e male, ma è tale anche per i suoi effetti sull'organismo fisico o rappresentativo. Perchè, se il dolore organico non sempre dipende da una vera e propria diminuzione di alcune o di tutte le funzioni vitali, come troppo generalmente ebbe ad affermare il Bain, e può talora essere indizio di funzioni vitali cresciute o di tendenze poderose ed avide di soddisfazione, esso non per tanto, presto o tardi, altera notevolmente tutte o alcune di quelle funzioni, o anche le deteriora permanentemente, perchè accascia, abbatte, atrofizza e mortifica.

Contro tali fatti si lascia valere che il dolore è talora un eccitante salutare; e certo è tale, ma non come dolore, sì come eccitante. Per ciò si dice che in certi casi può essere utile alla vita; e la teoria che compone il piacere e l'utile, il dolore e il nocivo, vera nel più dei casi, ha pure bisogno di molte restrizioni. Effetti non meno disastrosi hanno i dolori sull'attività rappresentativa. Se tra il sentimento e il pensiero v'è antagonismo, certo il dolore segna il massimo grado di questo. Dolori troppo forti possono produrre un disturbo permanente delle facoltà intellettive. Dolori anche minimi impediscono l'attenzione conoscitiva, la riflessione, il libero giuoco delle immagini, ecc. Il momentaneo eccitamento che talora un dolore urgente produce nello spirito, e che mette in moto, perchè cerchi il rimedio, tutta l'attività rappresentativa, è seguìto sempre da una depressione che si accosta alla stupidità.

35. — Ma se il dolore è in tanti modi, per sè e per i suoi effetti, male fisico e spirituale, è pure la sentinella della vita, il propulsore dell'intelletto, il pioniere della civiltà e del progresso. A ragione è stato detto il secondo braccio di Dio, dopo la creazione. Sentinella della vita, invoca e comanda l'aiuto, quando e dove serve, con tale potenza d'attrazione e d'imperio, che non è possibile non correre all'appello, e non portare un rimedio o un lenitivo. Non è necessario neppure l'intero spasimo presente. La rappresentazione del dolore imminente o lontano, proprio o anche altrui, è già sufficiente a interessare l'io e fargli cercare il rimedio. Anzi, la rappresentazione del dolore, più che il dolore stesso, troppo forte per assorbire in sè tutta l'attenzione, è il vero propulsore dell'intelletto pratico, il primo e costante stimolo

alla tecnica, all'economia, alla morale, ecc. Sono, invece, dolori intellettuali urgenti, in cui si rivela l'insoddisfazione delle tendenze gnostiche, quelli che propellono senza posa alla ricerca della verità schietta e apparentemente inutile. La tendenza tendente esige la soddisfazione, e spinge all'operazione, alla riflessione, ecc.; la tendenza soddisfatta o soddisfacentesi gode della calma o della soddisfazione e non cerca altro. Così il dolore si dimostra il supremo valore o bene utilitario; e senz'esso gran parte de' beni finali non sarebbero stati possibili (I, I, 8-9). Ma è appunto il suo potere di motivazione verso uno stato psichico che non è esso, ed è anzi la sua negazione, ciò che involge la sua propria condanna. Come il volontario dolore utile è tollerato per il bene che condiziona, così il dolore in generale è solo giustificato dal bene a cui propelle. Se talora è bene come mezzo, in generale è buono come motivo; ma non mai come valore e bene finale. Questo è, adunque, il primo e più importante postulato d'ogni agatologia: eliminare, per quanto è possibile, il dolore.

V.

36. — Se il dolore è anti-valore e male, il piacere invece, è valevole e buono, ed è tale per sè, come valore e bene finale (ἡ ἡδονὴ δι' αὑτὴν αἱρετὴ καὶ ἀγαθόν); ed è tale sempre, ne sia qualsivoglia la qualità o la causa. Ogni piacere è un bene, diceva il pio Malebranche, se rende felice chi lo possiede. Che sia uno stato buono di coscienza, lo sa ciascuno di noi, per valutazione immediata; e ciascuno lo preferisce al dolore e all'incoscienza, e non perchè sia passaggio a, o mezzo per, un altro stato diverso da esso; e lo ricerca mancandone, e si sforza di perdurare in esso, conseguitolo. Non ci sono stati che i Cinici, cui sia parso nessun piacere esser buono, neppur quello della virtù; e la pazzia preferibile al piacere (Aristot., *Eth.*, VI, 12, 1152 b, 8; Diog., Laert., VIII, 3). Ma questo loro giudizio era meramente teoretico, riflesso, non espressione d'una valutazione immediata; se anche essi erano uomini come gli altri. E però affermarono il contrario di quel che immediatamente provavano: chè se davvero la pazzia, o altro che, fosse preferibile, non sarebbe tale rispetto al piacere in generale, ma a date forme di piacere, al cui paragone comprendesse elementi psichici più intensamente o durevolmente soddisfacenti. Altri

filosofi — e voglio dire la filosofia scolastica e molta parte della moderna — a salvare la dignità del bene morale (*bonum honestum*), concepito in opposizione al piacevole (*bonum delectabile*) e all'utile (*bonum utile*), dicono che se il piacere è bene, non è però tale per sè, sì per il corpo o più generalmente per la sensibilità. In ciò, evidentemente, giace un equivoco. Perchè dire bene per sè, non è dire bene al di fuori dell'attività valutatrice, al di fuori della coscienza. Neppure il bene morale, comunque lo si concepisca, è bene per sè, al di fuori, voglio dire, dello spirito, della ragione, della coscienza o che si voglia; è bene sempre rispetto allo spirito, alla ragione, alla coscienza, ecc. Il valore irrelativo non esiste; di ciò che cape nella vita dello spirito ogni *per sè* è per noi (III, I, 1). Tommaso d'Aquino, in conformità del suo concetto relativistico del bene, scrive che la divisione del bene in onesto, dilettevole e utile *non est per oppositas res, sed per oppositas rationes*. Noi diremo più veramente che queste *rationes* non sono opposte, ma semplicemente varie, e si fondano sulla varietà delle umane tendenze. Adunque, trattandosi del piacere o del bene corporeo, che è soddisfazione delle tendenze zotiche, convien ritenere che esso è bene per sè, cioè rispetto all'attività valutatrice del bene corporeo, allo stesso modo, onde il bene morale, che è soddisfazione di tendenze morali, è bene per sè, cioè rispetto all'attività valutatrice del bene morale. L'individualità fisio-psichica è una, ed ugualmente degna in tutte le sue tendenze e manifestazioni, ed uguali anche psicologicamente sono le attività valutatrici.

37. — Il fatto che il piacere sia condizionato il più delle volte dal dolore, ossia da un precedente stato d'insoddisfazione o impedimento delle tendenze, non prova che esso per sè non abbia valore, o che ne abbia poco, come piace al pessimismo. Il piacere, e ogni altro valore immediato, come non sa delle sue condizioni, così non le valuta, e non ne è responsabile. Esso ha quel valore che ha e come liberazione e come positiva soddisfazione; e se pure *mille piacer non vagliono un tormento,* non pertanto mille piaceri valgono se stessi, sono cioè mille stati di coscienza valevoli e buoni.

38. — Il piacere non solo è bene immediato, ma, sotto certi rispetti, è anche bene utile. La sua efficacia sull'organismo, quando corrisponde a un moderato esercizio d'attività fisiologiche, è salutare: tutte le funzioni vitali, ravvivate e rigenerate da esso, si consolidano ed elevano; la longevità ne è resa più agevole. Il significato del piacere per la vita della specie è poi così grande, che non si capisce quale

altro interesse avrebbe potuto sostituirlo nell'individuo. Lo stesso è a dirsi del piacere rappresentativo e intellettuale. L'io ne è come fortificato e insignorito; e manifesta il cresciuto potere ne' bisogni crescenti e in un esercizio d'attività più intenso e più largo e durevole. Le piccole soddisfazioni dell'amor proprio fecondano l'animo, come i piccoli disappunti lo isteriliscono e accasciano. Se senza le punture della curiosità e del dubbio l'intelletto resterebbe inerte, è pur vero che solo le gioie della cognizione e della scoperta lo rinfrancano e allenano. Il piacere è quietivo, ma la quiete suppone la vittoria riportata, l'acquisizione avvenuta. E ogni acquisto nelle sfere intellettive è fomite di nuove curiosità, nuove ricerche. Una serie ininterrotta d'insoddisfazioni e delusioni intellettive stancherebbe o distrarrebbe alla fine da ogni prova novella, come accade in altre sfere dell'attività umana. L'ostinazione teoretica è sempre meno forte della pratica, che è sostenuta da interessi intrascurabili o incoercibili. In breve: il dolore è il motivo, ma solo il piacere (moderato) è veramente corroborante e rigenerativo.

39. — Ma non è nocivo talora anche il piacere? Certamente sì. Il piacere corporeo è male, se, dipendendo da irritazione artificiale delle tendenze, corrisponde a un dispendio d'attività superiore ai poteri fisiologici di restaurazione; perchè impoverisce l'organismo, disturba l'equilibrio funzionale, accorcia la durata normale delle attività gaudenti, e lascia dietro di sè tracce di dolore e di pentimento. Il piacere corporeo è male, se costa all'io il sacrifizio d'interessi pratici relativamente più importanti, come quando soddisfazioni di turpi libidini costino il disonore e peggio. Il piacere corporeo è male, se, per essere troppo frequentemente ricercato e goduto, ottunde e disinteressa dalle gioie superiori dell'intelletto e del cuore. Nè solo il piacere corporeo. Il pascersi di dolci memorie o di care illusioni allontana la mente dalla realtà, e può dar luogo ad amari disinganni. Le soddisfazioni momentanee della vanità talora si pagano caro: un frizzo allegramente lanciato può mettere a repentaglio una vita come bastare ad avvelenarne un'altra; e pochi giorni felici di prodigalità spensierata menano diritto alla miseria. I facili e bramati trionfi del discorso sofistico depravano l'intelletto, e, benchè fugaci, disvalorano le gioie difficili ma più sicure della scienza. Le gioie che dipendono dal trionfo dell'ambizione, della potenza e d'altri siffatti interessi personali, sono così intensamente interessanti, che distolgono da tutto ciò che ha carattere più universale, come l'arte, la scienza, ecc., fonti anche queste di godimenti alti e profondi. Persino il gaudio intellettivo ed estetico, in grado troppo

intenso, come l'intenso dolore, possono esser di nocumento all'intelletto e alle attività estetiche, per il solo fatto dell'antagonismo tra l'intelletto e il sentimento. Il gaudio è troppo capace di assorbire l'attenzione, per non distoglierla dalla considerazione obbiettiva e critica delle cose, o dalla produzione avveduta e selettiva, ecc., ecc. Ma benchè il piacere sia nocivo in questi e simili casi, non però ne scapita la sua bontà immediata, come l'utilità del dolore non disacerba la sua immediata malignità. Dell'utilità o del danno non è e non può esser giudice il sentimento; perchè l'utile o il danno si osservano, calcolano, prevedono, non si sentono; e il sentimento è affezione autopatica e puntuale, che nulla presente e nulla osserva e calcola. Grant Allen che scriveva: il sentimento non è profeta, poteva dire più generalmente: non è conoscenza.

40. — È il piacere innocuo l'unico o il sommo bene o valore? Noi siamo costretti dalle considerazioni che seguono a dar risposta negativa. Lo stato buono delle tendenze non è per tutte il piacere; e lo stato ordinariamente buono non può essere il piacere. V'ha tendenze, la cui funzionalità e soddisfazione normale non si rivela mai nel piacere nè in altro modo di coscienza; e solo il loro impedimento o la loro insoddisfazione nel dolore. Tali tendenze, che si direbbero *anedoniche*, sono gran parte delle attività o funzioni vitali e nutritive, es. respirazione, circolazione sanguigna, digestione, ecc. Per queste, di cui quasi non ci accorgiamo mentre s'attivano normalmente, quando poi siano impedite o contrariate, solo il ritorno all'incoscienza o alla calma originaria, conseguente alla liberazione dal dolore, può essere valutato come buono. Il sollievo avvertito mentre avviene questa liberazione non è veramente piacere, il quale è ben più, se importa oltre a uno stato buono, preferibile alla calma, lo sforzo di perseverarvi; ma è semplicemente un'attenuazione di dolore; infatti nessuno è contento del solo sollievo. nè si sforzerebbe di perseverare in esso e nulla più. Il sollievo è semplicemente transitorio allo stato ordinario d'incoscienza o di calma che è il termine a cui tende chi soffre. In quanto poi a quelle tendenze biotiche, la cui soddisfazione, mentre avviene, si riveli nel piacere, questo è pure così limitato nel tempo, ed ha un significato psichico così eccezionale e critico, da non poter affatto esser considerato come il solo stato normalmente buono della vita. Lo stesso è a dirsi dello stato ordinario delle tendenze conoscitive, estetiche, morali, ecc. Noi sentiamo tutto il giorno di vedere, di udire, di toccare, di pensare, ecc., mille cose, che pure non interessano così il nostro io da gratificarlo o contraddirlo,

Noi operiamo ordinariamente in conformità dei costumi stabiliti, delle norme morali, ma non però sentiamo sempre un piacevole elevamento spirituale. Noi possiamo giudicare del bello, senza provare attualmente un pieno diletto estetico. In generale, le attività si esplicano moderatamente, abitudinariamente, senza impaccio e senza favore: è questo uno stato di piacere? Eppure è uno stato buono; è uno stato di calma. Il piacere, dunque, può anche mancare, e l'ente stare e sentirsi bene; sia che quello manchi del tutto, come per le tendenze, cui fu negata ogni rivelazione edonica, sia che manchi ordinariamente come per tutte le altre. Il piacere non è, dunque, l'unico bene, l'unico valore, o, che è lo stesso, bene e valore non sono coestensivi col piacere.

41. — Il piacere è almeno il sommo bene? Certo è il più intenso stato di bontà: un momento di piacere è preferibile a un momento di calma: tale è l'immediata valutazione della coscienza; e tutte le ragioni dello stoicismo o del misticismo non valgono a infirmare pur un attimo di questa valutazione. Ma il piacere è pure necessariamente momentaneo e intermittente: dura quanto il prodursi della soddisfazione, anzi quanto gli attimi del soddisfarsi, e cessa quando la soddisfazione è compiuta. Non può rinnovarsi a volontà, prima, perchè non può crearsi artificialmente un bisogno colla sua forza e urgenza naturale; poi, perchè le forze fisio-psichiche, pur quando un'artificiale irritazione delle tendenze determini un bisogno, non sono inesauribili, e il piacere è quasi sempre correlativo d'un dispendio straordinario di energia; e, finalmente, perchè una continuità ininterrotta di piacere è psicologicamente impossibile (τὴν εὐδαιμονίαν ὅλως ἀδύνατον εἶναι). Niente, secondo il Goethe, è più difficile a sopportare che una serie di bei giorni; e poteva dire: niente è più difficile a riunire che una serie di belle ore. Il piacere, prolungandosi, decade continuamente o stucca, per finire nella sazietà, nella noia o in altre forme più intense di dolore; e il suo elevamento alla intensità primitiva, anzi la sua stessa apparizione suppone il riposo e il più delle volte il dolore. Adunque, il piacere non è e non può essere un bene stabile, e raramente un bene puro, cioè senza qualche mistura di dolore precedente o sopravvegnente. Ora, chi direbbe unico e sommo bene e valore quello a cui manchi, per necessità di natura, la generalità, la stabilità relativa, la purezza e molte volte anche l'innocenza?

42. — Accennammo già che il piacere non è neppure l'unico o supremo fine della volontà (I, I. 8-9; II, 34, ecc.); ma la cosa va ricercata più addentro. È noto già che non sempre un sentimento è motivo

o fine delle tendenze; queste possono pure muoversi per impulsi diventati inconsci, organizzati e ereditati (istinti, temperamenti, abitudini, ecc.; cfr. *Filos. del Cost.*, I, § 215). Quando poi si abbia un vero processo di finalità conscia, il fine non può dipendere che dallo stato psichico immediatamente precedente la volizione, nel quale s'ingenera; e quello stato può essere o di dolore, o di piacere o di calma. Se lo stato era di dolore urgente, il fine agognato non può essere che la liberazione del dolore o la calma: liberazione e dal dolore motivante il desiderio e dall'inquietudine sopraggiunta del desiderio stesso, che si è unita a crescere peso al dolore anteriore. Altro fine non cape nella volontà dell'addolorato, perchè ogni altro interesse perde valore di fronte al dolore. La rappresentazione del piacere può bensì apparire per contrasto nella coscienza, ma è destituita d'ogni significato finale. Venga la calma, la invocata e divina calma, e il paziente sentirà di avere conseguito il suo fine. La liberazione dal dolore è appunto avvertita come ritorno alla calma, come sollievo, non come godimento e fruizione d'uno stato straordinariamente buono, quale è sempre il piacere. Liberati da una cagion di dolore pur nell'anestesia del sonno prodotto da narcotici, in cui non s'avverte il sollievo, ben ne pare d'aver raggiunta la mèta del nostro desiderio. E anche quando il dolore dipenda non da violenta distruzione o lunga consunzione degli organi, ovvero da forti contrasti di tendenze superorganiche, ma dalla insoddisfazione di bisogni periodici o ordinari, come la fame, la curiosità, ecc., la cui soddisfazione è fonte di piacere, non è propriamente il piacere il fine, sì solo la liberazione dal dolore della tendenza tendente. Prova ne sia che, pur d'acquetare lo stomaco, la mente, ecc., si rinunzia, nel primo caso, ai piaceri del palato, ingozzando rapidamente il cibo, e, nell'altro, ai piaceri intermedii d'una particolareggiata esposizione, per correr subito ad informarsi de' risultati. Nè ciò facendo si vede frustrato pur in parte il proprio fine. Questo è veramente la calma. Lo stesso vale anche del dolore men urgente e lontano; perchè il timor del dolore è dolore, e, finchè dura, liberarsene è, di fronte ad esso, il solo fine desiderabile da chi ne è affetto.

43. — Ma lo stato del soggetto, precedente alla volizione può esser di piacere; e quale sarà, in tal caso, il termine del desiderio? a qual fine mirerà la volontà? Se nello stato di piacere, stato soddisfacente e buono, è possibile un desiderio e una volizione che distragga (e come no?) l'attenzione dal godimento del piacere, per rivolgerla altrove, ciò è segno che o il piacere va decadendo, o non è sufficiente,

o si teme che finisca. Finchè il piacere è immutato nella fruizione, sufficiente per intensità, e la preoccupazione del suo finire manca, nè desiderio può nascere, nè volontà di sorta: dove sarebbe il motivo? Piacere e fine sono termini che si escludono; piacere è godimento, e il fine implica un patimento: piacere goduto, è fine cessato; e fine agognato è piacere mancato o mancante. Ma, come dicevamo, il piacere decade ad ogni istante: il secondo momento non ha il valore del primo, quando il piacere abbia raggiunto il suo culmine; e non v'è mai una continuità inalterata, e sia pur breve, di piacere, ma solo una serie di attimi di piacere. Un'ora che diciamo di piacere si compone d'un'infinità di momenti psichici diversi, di piacere, d'ansietà, di preoccupazione, d'elevamento, abbassamento, ecc., in cui prevalenti, e comparativamente più intensi, sono solo i momenti piacevoli: *nulla sincera voluptas, sollicitique aliquid laetis intervenit.* È perciò che, pur nella fruizione del piacere, rampolla il fine, motivato da una mancanza, attuale o temuta, che amareggia la fruizione. La quale amarezza vuolsi anzitutto eliminare; perchè ciò che manca o si teme è sempre relativamente più interessante di ciò che si ha. Se il piacere decade, l'io è contrariato da questo decadimento, il quale richiede pronto rimedio; fine immediato è allora la rimozione di ciò che attenua o disturba il piacere. Se il piacere è inferiore all'aspettativa, accade che o il desiderio vanisce nella delusione, o s'irrita ed è un vero struggimento dell'anima, da cui bisogna uscire, ad ogni costo uscire: ecco il fine. Se, invece, il piacere, così com'è, soddisfa, poichè può pure finire, è a volte così tormentoso questo pensiero nell'animo pavido e geloso, che tutti gli sforzi per assicurarsi la durata del goduto possesso, sono diretti meno a continuare il godimento stesso, che a liberarsi da quel tormento. Ecco: non siamo ancora al fondo del calice, e il dolore, avanzando il passo, ha preoccupato il posto delle dolcezze libate. Quante volte non diciamo che era meglio non gustar ciò che ci doveva esser tolto, o ciò che corriamo rischio di perdere ad ogni istante! È che il piacere non sempre compensa delle pene che costa; e pur ne' momenti di fruizione la calma ne pare benefica e consolatrice.

44. — Finalmente, lo stato precedente la volizione può esser di calma. Le tendenze zotiche sono in pace, l'intelletto non ha inquietudini di sorta, l'io tutto si riposa e ristora in questa beata serenità. Ma ecco la rappresentazione d'un piacere possibile, che non rappresenta già la soddisfazione d' un bisogno urgente, viene a modificare

l'ineffabile quiete dello spirito, a molcere il cuore, solleticare la speranza. In questo caso, pare a molti evidente, che fine sia il piacere; e certo alla calma che si lascia, solo il piacere può essere preferibile. Ma, anche qui, la cosa procede poco diversamente dal caso precedente. Finchè la rappresentazione del piacere oscilla gradita nella coscienza, essa non diventa il mio fine: essa mi soddisfa, e però io non ho ragione di volere altro. È un piacere fantastico, e i piaceri fantastici sono in gran parte piaceri di contemplazione o di speranze, di quella fatua e inattiva speranza, che molti scambiano malamente colla speranza alleata del desiderio. Ma tosto io son portato a considerare che il piacere di cui ho solo la rappresentazione piacevole, io non lo godo, io ne son privo, io potrei provarlo; ed ecco disturbata la calma, sottentrare ad essa l'inquietudine; la piacevolezza della rappresentazione a poco a poco dileguarsi; la rappresentazione stessa esser termine di un desiderio, che può passare a poco a poco per tutti i gradi della pena e diventare alla fine come un'ossessione. Dica chi vuole che il fine mio è solo il piacere; io, nello stato d'inquietitudine in cui mi trovo, sento che è la calma, quella calma che una maledetta idea, diventata fomite di pruriginosi interessi, ha distrutta, quella calma che m'è parsa inferiore al piacere, quando più non esisteva. Cercando la calma, io troverò sulla sua via il piacere; ma io oramai non cercavo esso propriamente. Intendendo ancora di cercare il piacere m' illudo; perchè verso la rappresentazione del piacere mi so diretto, e non penso che chi mi spinge *a tergo*, chi trasforma quell'indifferente o piacevole rappresentazione in fine è il dolore, e che fine immediato, come sempre, è veramente la liberazione del dolore. Sempre la ragione del volere è il non volere, e sempre quello che si cerca è propriamente la calma.

45. — Da tutto ciò si ricava che una teoria esclusivamente edonistica del bene, del valore e del fine onde le cose si avvalorino, è manchevole e falsa. Il che, se non importa che il piacere sia un male, importa però che non si possa assumerlo come il criterio unico, generale e supremo d'ogni valutazione di bene. Una teoria del bene e del valore vuole esser anche *alipistica*, vedere cioè nella liberazione del dolore o nella calma ciò che per tutti e sempre, o almeno per lo più, è bene ed ha valore. Ogni essere vivente o pensante, appunto perchè vive e pensa, ognuno che ama o odia, appunto perchè ama o odia, può ripetere di sè: *Io vo gridando pace, pace, pace!*

VI.

46. — « Tanto più ha del divino un uomo o un'opera dell'uomo, quanto più si assomiglia alla pianta: questa è fra tutte le forme della natura la più morale e la più bella; e però la vita più alta e più perfetta consisterebbe nel vegetare e nulla più ». Questa romanticheria di Federico Schlegel in tanto solo ha un senso, in quanto si proietti nella pianta quel sentimento di placidezza (*Gelassenheit und Sanftmuth*) o di calma oziosa (*o Müssiggang, o Müssiggang!*), di cui in certe condizioni fisio-psichiche si può sentire il bisogno e il valore; in quanto, dunque, si oltrepassi l'insensibilità vegetativa. Che se per calma si volesse davvero intendere l'assenza d'ogni desiderio e d'ogni sentimento, non potrebbe la calma esser assunta nè come valore nè come misura di valore. La mistica per bocca di Angelo Silesio canta: « La calma è il sommo bene, e se Dio non fosse tranquillo, — Io chiuderei anche per lui tutti due i miei occhi: — Dio è l'eterna calma, perchè niente cerca nè vuole; — Volessi niente anche tu, saresti altrettanto ». Da ciò parrebbe che ideale della mistica fosse il quietismo assoluto, ed era, invece, la soddisfazione d'un amore infinito, la coscienza piena del divino, e la calma in questa plenitudine, ottenuta faticosamente e per gradi col durar aspre lotte e diuturne, per astrarsi da tutt'i mondani interessi, annegar tutto il volere, converger tutto l'intelletto, rapir tutto lo spirito in Dio (*ut mens tota in Deo quem unice amat absorpta quiescat*). E se il dolente pessimismo buddistico ripone nella calma sepolcrale del nirvana, nell'annientamento subbiettivo, la redenzione e il bene, non è già perchè possa pretendere che quello abbia per sè alcun valore positivo; ma perchè a chi vive soffrendo può parere preferibile all'essere e al soffrire il non essere e l'abisso in cui si estingua, come tizzo nell'oceano, il peccato dell'esistenza individuale e il suo fatale retaggio. Non sopravvive bontà e valore dove è la tomba d'ogni valutazione; e nessuna dottrina ha mai sostenuto seriamente il contrario.

La calma, che è bene e valore, suppone vinto il dolore e oltrepassato il momento piacevole, e consiste in un ineffabile senso di pace o di soddisfazione, senza tripudii e senza difetti, quale tutti conosciamo, per grata esperienza, dopo che la soddisfazione delle nostre tendenze

è avvenuta (II, III, 28). Il che non è inerzia, non è passività, ma conquista e tregua; non è piacere e non è odio del piacere, ma adagiamento in quel pacifico stato, che è conforme a natura, perchè ad esso appunto, come a suo termine, tende natura, al quale il piacere o il sollievo ha segnato il passaggio. Per esser calmo, l'animale deve essersi procacciato il cibo e aver goduto nel consumarlo; lo scienziato deve aver meditato, cercato, e sentita la gioia della verità appurata; l'eroe aver posto a pericolo la vita e assaporata la vittoria; ecc., ecc.

47. — Solo la calma può esser bene totale. La persona umana è la sintesi di varie attività o tendenze e dei modi e prodotti loro, quali si rivelano alla coscienza; però può dirsi: la persona umana è la sua coscienza. Ma le varie attività hanno pure tra loro ragioni di contrasto e di alternativa prevalenza; e la coscienza è naturalmente angusta, e consiste ne' suoi modi, i quali mutano ad ogni istante. Così ogni momento della vita personale è determinato dallo stato delle sue attività, è un modo di coscienza, e niente altro che questo modo. Ma la persona nella sua totalità non è l' uno o l' altro modo di coscienza. E se il bene d'una persona non può consistere che in dati modi di sua coscienza, non però è bene totale della persona quello che dipenda dalla prevalenza e soddisfazione momentanea di una o di alcune attività. Ora, tale appunto è il caso del piacere, che rappresenta l'impegno straordinario, dispotico e assorbente, e la soddisfazione di date tendenze, mentre le altre giacciono del tutto inoperose o vinte. Non è così della calma, la quale non si riferisce ad alcune tendenze solamente, ma, nel tempo che regna nello spirito, rappresenta l'armonia, la soddisfazione e la tregua di tutte le attività, di tutta la persona. Il piacere dipendente da certe attività sopprime, mentre esso dura, il sentimento d'ogni altro bisogno, pronto, del resto, a riapparire, pel contrasto, più pungente, dopo. La calma, invece, non deprime e non oblitera nulla, e se è naturalmente, è davvero *personale.*

48. — Benchè lo stato di calma non possa essere parziale, e qualsivoglia difetto basti a distruggerla, pure si possono distinguere stati diversi di calma, a seconda delle tendenze immediatamente prima impegnate e soddisfatte. Evvi però una calma biotica e pratica, una calma intellettuale e teoretica, e altre forme complesse o miste. L'uomo sano e sicuro, senza sentimenti di privazioni e bisogni, indisturbato in tutto ciò che riguarda i suoi interessi personali e pratici, e come individuo e come membro della società in cui vive, gode, finchè può goderla, la calma biotica e pratica. Chi, venuto in possesso

del vero cercato, ha assaporata la gioia del possesso, sente di poi la pace dell'intelletto soddisfatto, finchè nuova curiosità non si manifesti in nuova inquietudine: è lo stato di calma intellettuale o teoretica, ecc. Ma, come dicevamo, l'una forma di calma suppone le altre; o che le tendenze tutte abbiano trovata soddisfazione, o che alcune, restate inoperose, non l'abbiano perduta. L'impassibilità e la calma del sapiente tormentato o punto comunque dal bisogno bio-pratico è un ideale superiore ai poteri e alle resistenze dell'essere fisio-psichico. Ciò che deve essere sentito, non può non essere apprezzato per quello che vale sensibilmente. Perciò si diceva che la calma, per il tempo che dura, non può consistere che nella rispettiva o armonica soddisfazione e tregua di tutte le varie tendenze. Forme complesse o miste di calma sono poi la calma morale, religiosa, estetica, ecc., in quanto le soddisfazioni in che queste consistono non sono di tendenze zotiche o gnostiche separatamente, ma delle une e delle altre insieme, variamente contemperate e fuse nella moralità, religiosità, esteticità, ecc. (II, I, 14). Giacchè non v'ha bontà, santità o bellezza, che non supponga nello stesso tempo le attività e le esigenze sensitive e intellettive, gli interessi pratici e ideali, subbiettivi e obbiettivi.

49. — La calma dell'uomo primitivo e selvaggio si troverà ben diversa dalla calma dell'uomo civile ed elevato. Quello in generale è più semplice nei bisogni, più coerente nelle tendenze, superficiale o ottuso nell'intelletto e nel sentimento. Esposto a lotte talora violente colla natura e co' suoi simili, non è atto a guardarsi dentro; egoista per natura e per necessità, non ha interni dissidi e non ha scrupoli. Pauroso, credulo, mutevole senza contraddizione, manca di onore e di freno, ha stupefazioni senza dubbi, affetti repentini senza passioni. L'istinto, la fantasia, l'astuzia gli tengono luogo di ragione. Un po' di cibo, una femmina, una tana: ecco i suoi beni, la sua felicità. Doversi conquistare e difendere con fatica e pericolo i suoi beni, ecco il suo dolore. Così sempre; perciò la sua calma, che è sazietà e sicurezza, è monotona e stupida come il ritmo di sua vita. L'uomo civile, invece, specie negli alti suoi gradi, è più ricco e più vario e mobile nelle sue attività, più incoerente nelle sue esigenze, più sottile e profondo ne' suoi sentimenti, però più inquieto. La legge a cui obbediscono le sue tendenze non pare mai una e definitiva; e i suoi dolori sono innumeri come le stelle del cielo che ora supplica, ora bestemmia. La storia narra di uomini con tre cuori e quattro anime; ma ve ne sono che hanno, a dir così, cento cuori e cento anime. E più ti elevi nel mondo

dello spirito, più ti avvicini alla natura di Prometeo, e vuoi abbracciare tutto l'umano e scrutare o combattere il divino; e più ti senti divorare dentro. Come una figura si può riflettere in mille specchi, così, mercò la simpatia più estesa, un dolore si ripercuote in milioni di anime. Più nobile e forte diventa l'amore, e più dà che non riceva, più vuole che non possa. Fa nuovi miracoli la tecnica, crescono le immagini di bene; ed ecco novella coorte di desideri. Cresce la scienza, e si dilargano i confini della consapevole ignoranza: nuove curiosità, nuovi problemi: nuovi tormenti e nuovi tormentati. Questo è civiltà, questo è progresso: sviluppo di tendenze, ricerca di soddisfazioni. Ma che calma, che calma è poi quella di chi esce vittorioso dal superbo conflitto di tante forze! Non è una calma sola, la calma stupida e monotona del selvaggio; ma cento sensi di calma, contemperati e fusi nella squisita, profonda, divina calma dell'uomo dalle cento anime, del Prometeo liberato!

50. — La calma, oltre che bene finale, è bene sommamente utile. La calma zotica, che indica, il relativo riposo delle attività biologiche, è, dopo il sonno, stato di restaurazione o afforzamento. Le tendenze in pena o in godimento, rientrate nella calma, si rigenerano e afforzano. Guarito un malore, calmata la fame, il bisogno sessuale, ecc., liberato, cioè l'organismo dai rispettivi dolori, o goduti i rispettivi piaceri, la vita tutta, tornata allo stato normale, rifluisce disimpacciata e si corrobora. Nello stato di dolore o di piacere troppo prolungato, l'organismo necessariamente intristisce o si depaupera; la calma, invece, corrispondo all'equilibrio o al ritorno dell'equilibrio organico, sia che essa succeda al dispendio piacevole, sia al consumo doloroso dell'energia vitale. La calma delle tendenze sopraorganiche è utile insieme alla vita del corpo e dello spirito. I dolori o i piaceri intellettivi, le ansie, i dubbi, ecc. consumano troppa energia fisiologica, e distraggono troppo dalle cure necessarie alla vita. *Mens sana in corpore sano;* e come il corpo insanisce, se il lavoro mentale soverchia i poteri fisiologici, così l'insania del corpo non manca di ripercuotersi sullo spirito. Nello stato di piacere o di dolore nessuna funzione spirituale si esercita oggettivamente. Il piacere moderato rinfresca, certo, e agevola l'attività, ma la rende pure più superficiale. Solo nello stato di relativa calma la mente è veramente capace di considerare con piena avvedutezza le cose. Un insolito gaudio intellettivo può accompagnare l'ipotesi geniale, destinata ad esser verificata, o succedere all'accertamento del vero, ma non unirsi all'accertamento riflesso e metodico, che esige, per quanto è possibile, la serenità,

e solo tollera il sentimento inespungibile della curiosità e della riflessione. Nella sfera delle attività estetiche e morali non ne pare meno utile la calma. Nell'estro si crea e patisce e gode, ma solo in uno stato di relativa calma si corregge e perfeziona. Il sentimento è il supposto d'ogni giudizio estetico; ma quei giudizii sono più obbiettivi, che, oltrepassato il sentimento attuale, si fondano su concetti di sentimento e su canoni d'arte. Nell'entusiasmo si può fare il bene, e solo in esso sono possibili certe alte forme di moralità; ma anche solo la coscienza serena ha la sicurezza del valore dell'azione compiuta. L'autocoscienza, nella pienezza sua, non è possibile che nella calma. Il piacere o il dolore sono i principali coefficienti della coscienza della propria individualità; ma l'io in essi non si sa che come gaudente o penante. Nella calma, invece, è possibile riguardare il proprio passato e il presente e il futuro, e ricongiungerli nell'unità e identità della coscienza del proprio essere e divenire.

51. — È la calma un bene conseguibile? Tutte le ragioni che s'adducono in sostegno d'una concezione ottimistica della vita, valgono almeno a mostrare che un qualche stato di calma è per i più lo stato ordinario. Perchè, se la vita fosse una continuità o una prevalenza di dolore, non addolcito dalla speranza, o non durerebbe o non si vorrebbe, a nessun costo, durarvi. « *Se la vita è sventura, perche da noi si dura?* », domanda il poeta. Ora, il fatto appunto che dura, fa pensare che non deve poi essere tutta una sventura. La tendenza a perseverare nella vita, finchè non si cerchi nel suicidio la liberazione, se non conferma l'ottimismo biologico di alcuni, prova almeno che la vita è tollerabile; e tale, invero, non potrebbe essere e parere, se, nella vicenda de' sentimenti che la qualificano e valutano, mancasse pure la calma, in intervalli relativamente lunghi, o la speranza del suo prossimo avvento. È un fatto di quotidiana e universale esperienza, che, a parte alcuni casi straordinari, in cui la vita che resta è tutta uno spasimo di morte, nelle condizioni di esistenza anche disgraziata, il dolore non occupa, e non può occupare, tutti i giorni e tutte le ore; ma fa delle apparizioni relativamente brevi appunto tra intervalli di calma relativamente lunghi. Il quadro della vita umana che con tinte sì fosche e con tanta minuziosa cura fu descritto da filosofi e poeti pessimisti, e che serve indubbiamente a fugare il più ostinato ottimismo, è veramente un prodotto fantastico, risultante, come ogni opera d'arte anche realistica, d'una selezione e concentrazione di elementi omogenei, nella realtà frastagliati e dispersi. Non è un quadro solo, nè un quadro fedele, ma cento quadri diversi, rappresentanti, ciascuno, momenti e condizioni particolari

di vita solamente infelice, fusi in un quadro solo: il quadro che vuolsi dire della vita umana. Ma dov'è la vita umana? Esistono in concreto le vite di questo e di quello, nessuna delle quali rispecchia tutta la vita e tanto meno tutto e solo l'amaro di essa. Vita umana e infelicità non sono coestensive; chè la vita non può esistere e durare senza le condizioni imprescindibili di vita, che sono il piacere, e, più di tutto, la calma.

52. — Quello che dicesi felicità, e che suolsi credere negli altri un intero corso di vita piacevole, non può essere davvero che una vita ordinariamente pacifica, più spesso allietata da momenti di piacere, che non disturbata da forti e lunghi dolori. Una continuità ininterrotta di piaceri è psico-fisiologicamente impossibile: molti piaceri, anzi la più parte di essi, sono condizionati dal dolore, e tutti i piaceri sono di poca durata. Un computo di sentimenti contrari non è fattibile con esattezza; ma che nella vita anche del più felice il dolore possa superare il piacere, non è inammissibile. Nessuno è in tutto contento del proprio stato, neppure quegli che ci pare più degno d'invidia; e, in fatto di sentimenti, ciascuno è giudice, il solo competente, nel foro della propria coscienza. Sono i dolori troppo forti, durevoli e senza conforto quelli che fanno l'infelicità, non i dolori lievi e brevi, comunque in gran numero e vari, a cui sottentrino, senza fatica, il sollievo, la calma o il piacere. Per la felicità importa non che il piacere superi, nel computo, il dolore, ma ben che questo sia superato dalla calma. Quelli che vogliono considerare la felicità come la risultante *piacevole* di energie contrarie, piacevoli le une e dolorose le altre (sia pure che il piacere vinca mai in quantità il dolore), non potendo negare la necessaria discontinuità del piacere, dovrebbero accorgersi che ridurrebbero il bene della vita a troppo poca e labile cosa, se a quella risultante, che rappresenta pur sempre un *minimum* di tempo, non si potesse aggiungere un bene più calmo, ma più durevolmente soddisfacente. L'intensità d'azione o di valore della risultante piacevole non è in modo alcuno distribuibile: il sentimento è puntuale, e la memoria di un sentimento può dar luogo a un attuale sentimento contrario. Il vero è che la calma è il sentimento fondamentale dell'uomo che possa dirsi felice; e come una modificazione dolorosa di quel sentimento sminuisce o distrugge, per un tempo più o meno lungo, la felicità, così il piacere momentaneamente la eleva o accresce. È vittima di una pericolosa illusione chi vagheggia un ideale di vita, che sia il passaggio, senza intervalli anedonici, di gioia in gioia, e non si stimerebbe pago d'una vita consolata e calma.

53. — Che la calma e non il piacere sia il tono fondamentale della felicità, è ciò che, più o meno esplicitamente, ammettono i savi di tutto il mondo; ciò che riconoscono le più prudenti dottrine eudemonistiche e ottimistiche, e che, anzi, è costretto a supporre persino quell'edonismo schietto e ingenuo (1), che pone il piacere come unico fine e unico valore. Si comprende, poi, come ogni altra dottrina che voglia affermare l'egemonia della ragione sulle passioni, e unire in connubio la virtù e la felicità, sia portata a veder nella calma la cara compagna della saggezza; e ogni considerazione della vita, tinta di pessimismo, se di salvezza non abbia perduta ogni speranza, non possa scorgere il bene e la fortuna che in una relativa redenzione dal dolore, e, in conseguenza di essa, nella calma. In sostanza, ogni arte della felicità è τέχνη ἀλυπίας, come dicevano gli antichi, arte della consolazione e della calma.

54. — Niente di più falso che intendere per eudemonismo esclusivamente l'esigenza del piacere. Perchè l'eudemonismo, già nell'etica greca essenzialmente tale, e più chiaramente poi, ha indicato dottrine varie, in cui l'esigenza del piacere, nonchè esser l'unica, non è talvolta neppure la principale. La diversità degl'indirizzi eudemonistici, oltre che da altri presupposti morali e religiosi, è dipesa dalla varia concezione, pessimistica o cinica, ottimistica o idillica, alipistica o pacifica, della vita. Certo, altra cosa è la felicità di chi, per mancanza di sviluppo delle tendenze o per studiata repressione di esse, si concepisca con pochi ed elementari bisogni e colla loro facile e grama soddisfazione; altra, la felicità sognata da chi creda ingenuamente alla possibilità d'una indisturbata vicenda di piaceri e di speranze senza delusioni; altra, quella che si fa dipendere dalla sola virtù o contemplazione di Dio, e di cui il piacere sarebbe persino elemento disturbatore; altra, finalmente, quella felicità che noi diciamo umanistica, più concreta e complessa, ma senza vane illusioni, che si concepisce, nella naturale e misurata attivazione e soddisfazione di tutte le sviluppate e sviluppantisi tendenze, come sentimento rinnovantesi di calma, relativamente durevole, conseguente alla liberazione dal dolore o al piacere. La storia dell'eudemonismo, per esser completa, andrebbe rifatta da tutti questi punti di vista.

55. — Io sono sempre stato colpito dall'intimo dissidio o dalla consapevole modestia di certe dottrine, che parvero sôrte a celebrare

---

(1) Detti le prove storiche di ciò nella mia *Filos. del Cost.*, II, § 79-88.

la festa del piacere, e vennero a patti col dolore. Io intendo principalmente dell'edonismo cirenaico ed epicureo, e di tutte quelle altre dottrine utilitarie che ne hanno più tardi rinnovate le esigenze o seguite le orme. Neppure l'eudemonismo evoluzionistico può essere troppo largo in promesse, comunque faccia coincidere il piacere con l'utile e il dolore col dannoso alla vita. Se la lotta per l'esistenza è lo stato permanente di tutti gli esseri viventi, la vittoria d'ogni istante, che è il premio dei migliori, non può essere, anzitutto, che liberazione sempre rinnovantesi da sempre nuovi bisogni e dolori. Così, la vita pel Rolph è una perenne fame insaziabile. Il piacere della vittoria e della conquista non è esso lo scopo della lotta; questo è la cessazione dei motivi che inducono a lottare. L'adattamento all'ambiente non rende mai la vita una sinecura, e non definisce la lotta, ma soltanto agevola la vita e la vittoria. Un piacere statico è però, in tali condizioni di esistenza, inconcepibile. Il concetto stesso del meliorismo evoluzionistico ha in fondo un presupposto pessimistico. Il progresso non sopprime in tutto la lotta e il dolore, ma li addolcisce: non è solo il passaggio dal bene al meglio, ma anche dal male al bene. Un equilibrio perfetto tra le esigenze della vita e le condizioni dell'ambiente fisico e sociale è soltanto un ideale d'approssimazione. Il periodo di transizione, secondo Spencer, durerà ben a lungo. Intanto, nonchè conquistarsi mai intera la felicità, persino la calma è difficile e laboriosa.

56. — Ma se tutto il pensiero eudemonologico anche più risoluto si accorda nel rinchiudere la felicità entro i naturali suoi confini, nessun eudemonista esclude da essa il piacere, fino a ridurla, come il peripatetico Geronimo di Rodi, alla mera *vacuitas doloris* (Cicer., *de fin.*, V, 5; cfr. II, 3, e *Acad.*, II, 42). A chi potesse vivere e trovarsi in una perenne indolenza, ciò che è fuori le condizioni della vita; e gli fosse interdetta ogni esperienza di piacere e di letizia, ciò che è del pari fisio-psicologicamente inconcepibile, mancherebbe ancora qualche cosa, per essere veramente felice. Il piacere, se non è un luogo di fermata, è non pertanto un necessario punto di passaggio. Esso è, anzi, ciò che nella felicità v'ha di più delizioso e interessante; ciò che ne fa ribollire ed elevare il fondo ordinariamente tranquillo. Ma presto fugge e spossa e stucca; perciò dell'uomo felice bene fondamentale e relativamente definitivo e durevole è la calma. La quale non si volge a noia, che per trovarsi, la millesima volta, dopo nuovi appetiti e nuovi godimenti, assisa da signora nel cuore dell'uomo felice.

57. — Una distinzione di tutti i valori umani, finali e utilitari, dal punto di vista del piacere e della calma, e, quello che è più arduo, la graduazione e il sistema di essi sulla base del sistema delle umane tendenze, appartiene alla trattazione particolare della scienza dei valori (I, II, 29). La possibilità di questa è condizionata principalmente da tre cose: 1) la esistenza di valori normali; 2) la formazione di concetti e giudizi di valori; 3) la coordinabilità razionale dei valori, sulla base dell'esperienza individuale e comune. Ora, dell'esistenza di valori normali non è possibile dubitare: il consenso intorno ai fondamentali valori biologici, teoretici, morali, estetici, ecc., è un fatto d'esperienza psico-sociologica. Di concetti e giudizi di valori si fa uso nel commercio ordinario della vita, e il linguaggio ne abbonda. La coordinazione o il sistema dei valori non è solo uno dei problemi capitali della filosofia, ma è appunto il risultato dell'esperienza della specie; è il fatto della coscienza comune, implicito in ogni modo di vita sociale e persino in ogni disegno prudente di vita dell'uomo normale. La filosofia non crea *ex novo* il sistema di fatto, ma lo spiega, illumina, corregge e integra.

Capitolo IV.

Il soggetto reale.

I.

1. — L'esistenza dello spirito umano è un fatto d'esperienza; è il presupposto di ogni esperienza; ma le esigenze varie del pensiero filosofico e quello della coscienza religiosa hanno condotto a ritenere anche l'esistenza di uno spirito assoluto, di cui lo spirito umano non sarebbe che modo, manifestazione, punto di trapasso, creatura, ecc. Lo spirito assoluto, inteso in senso panteistico, è spirito universale, incondizionato, illimitato, sostanza e soggetto (Io assoluto) nel tempo stesso; od è concepito ora come conscio, ora come inconscio, ora come personale, ora come impersonale. Lo spirito assoluto, in senso propriamente teistico, come spirito divino, Dio, è concepito come essere infinito, personale, libero, somma sapienza, sommo volere, onnipotente, perfettissimo, ecc.

Inoltre, lo spirito, umano, spirito finito, condizionato, creato, è stato anch'esso considerato esistente non solo come coscienza e soggetto individuale, personale, ma anche come coscienza generica, spirito del popolo, anima collettiva, ecc.

2. — Il problema dell'esistenza e della concepibilità d'uno spirito assoluto è sempre aperto: filosofia e teologia travagliano intorno ad esso. Dato il carattere della conoscenza umana e della conoscenza in generale, la soluzione non è neppur possibile. Il sapere metempirico e teologico è e resta, non ostante ogni industria metodica e ogni accostamento al sapere oggettivo ed empirico, un sapere essenzialmente ipotetico. Dell'esistenza dello spirito assoluto, e più propriamente d'un divino spirito personale, non vuolsi discutere ora: di un riesame

delle prove escogitate per dimostrarla, e di una critica di tutte le forme metafisiche non è qui il luogo. Ben vuolsi mostrare, sulla base delle conoscenze umane, d'uno spirito assoluto la inconcepibilità come spirito e come assoluto. Così la filosofia umanistica, in quanto è critica di concetti, potrà giustificare, almeno provvisoriamente, il suo punto di vista di spiritualismo anti-assolutistico.

D'altra parte, il problema dell'esistenza d'un umano spirito universale, collettivo o totale (*Gesammtgeist*), e più particolarmente di un volere collettivo o totale (*Gesammtwille*), non è ancor chiuso: la demopsicologia e la sociologia travagliano intorno ad esso. Qui vuolsi mostrare la irrealtà di quello spirito come soggetto: così l'umanismo potrà giustificare il suo punto di vista individualistico, senza però negare la realtà dello spirito oggettivo (plurisoggettivo e tradizionale), e senza arrivare al solipsismo esclusivista, nè teoretico nè pratico.

3. — L'assoluto deve essere sostanza, perchè solo così è concepibile l'unità del reale e del molteplice fenomenico, l'unità dei modi e degli attributi nell'essere e nel pensiero. Ma sostanza, nel suo concetto, è quello che è, e non può non essere già quello che per essenza è: è eternamente identica, immobile, immutabile, con eterni, immobili, immutabili e, siano pure, infiniti modi. Non ammette perciò ulteriori modificazioni, non divenire, non sviluppo. La mutazione, il divenimento, l'incremento, ecc., è mero fenomeno; perchè, se fosse reale, già sarebbe sostanziato nella unica sostanza; nè potrebbe accadere fuori della sostanza, perchè solo la sostanza è. Lo spirito, intanto, è essenzialmente divenire, sviluppo, forma e contenuto mutevole di coscienza, soggetto; nè è spirito che in questo suo farsi e mutarsi di atti e di momenti soggettivi, di modi di coscienza, ecc. La quiescente sostanza non è dunque concepibile come spirito. D'altra parte l'assoluto deve pure essere spirito, soggetto, perchè solo così si può spiegare la mutevole attività del mondo fenomenico, i cangiamenti nel tempo e nello spazio, la formazione reale, lo sviluppo, ecc. L'assoluto principio di tutto non deve dunque essere nè soltanto sostanza, nè soltanto soggetto, ma l'unità de' contrari: sostanza e soggetto, essere e divenire, sostanza spirituale o spirito sostanziato. Il che non s'intende come possa essere.

4. — L'assoluto concepito essenzialmente come spirito o non è assoluto, o non è davvero concepito. Ciò che è soltanto spirito, non è più principio universale e illimitato, perchè, come tale, non può esser principio di ciò che non è spirito o coscienza; è intelligibile

solamente come principio di un modo solo dell'essere, il cosciente, ed è limitato dall'altro. I tentativi di unificare il conscio e l'inconscio, lo spirito e la natura (inconscia od estesa, ecc.) portano o a negare la realtà specifica di uno dei due termini, e a considerarlo come modo riflesso, prodotto, efflorescenza dell'altro; ovvero ad ammettere un *tertium quid*, che sarebbe nello stesso tempo l'una cosa e l'altra, conscio e inconscio, inesteso ed esteso, pensiero e moto spaziale, ecc. Ma nel primo caso, non si comprende come ciò che non è spirito, soggetto, nasca dallo spirito e con qualità naturalmente opposte, o almeno debba parere di averle; e, viceversa, come lo spirito, il soggetto, nasca da ciò che non è in nessun modo spirito, soggetto, coscienza, ed è obbietto. Il panlogismo, volendo ritrovare da per tutto lo spirito, anzi il logo, la ragione, è costretto a considerare anzitutto nell'àmbito stesso della vita spirituale come pensiero, ciò che non è pensiero, come razionale l'irrazionale, e poi a considerare in sè logo o prodotto di logo, ciò che come tale non si presenta in nessun modo, e che al logo non è riducibile: la materia, il moto, ecc. Dal fatto che ciò che è conosciuto, l'obbietto, non può esser conosciuto che in forma razionale, lo potenzia o razionale in sè, identificando così il razionabile o teorizzabile (θεωρητόν) col razionativo o teoretico (θεωρητικόν); senza essere poi in grado di mostrare, nonchè il passaggio di fatto dell'idea in realtà naturale, neppure la possibilità ideale che dalla mera idea della natura consegua, senza illogicità, la natura. A sua volta il pampsichismo è costretto a considerare come coscienza depotenziata, degradata o che si voglia, ciò che coscienza non è in nessuno dei modi e dei gradi a noi noti, e di cui manchino le necessarie condizioni anatomo-fisiologiche; e allora non si comprende più come si faccia a distinguere ciò che la coscienza davvero è da ciò che non pare affatto che sia, lo spirito dalla materia, le condizioni somatiche della coscienza dalla coscienza stessa; giacchè qualche differenza essenziale e oggettiva vi deve pure essere nell'in sè delle cose, se dobbiamo distinguere il soggettivo dall'oggettivo, l'anima dal corpo, l'io dal non io, se, cioè, nel rapporto teoretico alcunchè si dimostra insensato, inintelligente, inconsciente, spaziato, altro da ciò che è per sè. Impossibile è immaginare, neppure approssimativamente, una vita psichica (sentimento, pensiero, volere conscio), una qualche interiorità presente a se stessa, una storia spirituale (di momenti di sentimento, di pensiero, di conscie tendenze), in organismi viventi bensì, per non scendere più giù nella scala degli esseri, ma destituiti d'organi di senso, di moto, per non dire del resto.

D'altra parte, la concezione del *tertium quid*, d'un'unità neutra, non si capisce come essendo, nella unità sua, altra dallo spirito, dalla coscienza, sarebbe anche spirito e coscienza; o come, essendo anche questo, possa esser l'unità, non fenomenica e teoretica ma reale, anche del contrario. Il monismo neutro non scioglie il problema dell'assoluto, ma l'estingue. Del resto non è più assolutamente spirito un principio che deve essere anche altro dallo spirito.

5. — L'assoluto, se è spirito, non è che coscienza, soggetto; ma se tale esso è non è più assoluto, incondizionato, superiore a tutti i contrasti e limiti. La coscienza, il soggetto, oltre alle condizioni somatiche di sua esistenza, implica la intrinseca distinzione e opposizione di soggetto e oggetto, io e non io, e l'unità solamente relativa o teoretica di essi. Una coscienza e un soggetto senza tali intrinseche distinzioni e limitazioni non è intelligibile come coscienza e soggetto. Ma un soggetto necessariamente limitato da ciò che non è soggettivo, non è più assoluto. Un soggetto assoluto, cioè assolutamente soggetto, e però senza obbietto, è un'assurdità psicologica e logica. L'assoluto dovrebbe essere inconscio, cioè non dovrebbe essere soggetto, spirito; ma sfuggendo colla incoscienza alle limitazioni intrinseche della coscienza, si troverebbe limitato dalla realtà della coscienza, dello spirituale, che non potrebbe ridursi all'inconscio o dedursi da esso. Così l'assoluto non può essere spirito, e per l'essere limitante della coscienza, e per l'essere non spirituale dell'inconsio.

I tentativi fatti per eliminare l'opposizione di soggetto e oggetto, o han dovuto supporre la posizione assoluta dell'io, cioè un soggetto anteriore all'oggetto, un soggetto vuoto o soggetto puro, il che è un non senso, perchè l'io non è tale affatto, che se v'è un non io da cui si distingua: o han dovuto trovar necessario che l'io, ponendo se stesso, inizia la sua attività, ponendo anche l'altro da sè, l'oggetto, ciò che distrugge la posizione assoluta, cioè l'irrelatività e aseità assoluta del soggetto. L'autocoscienza assoluta come essenza del soggetto assoluto, nella quale soggetto e oggetto siano identici, e però l'opposizione della coscienza sia risoluta, oltre a lasciare incompreso come l'altro dal soggettivo sia soggettivo, non annulla la dualità della coscienza stessa. Perchè il soggetto, lo spirito, diventato oggetto di se stesso non è più soggetto e spirito, ma è dissoggettivato e despiritualizzato; laonde, nonchè vera risoluzione del contrasto, evvi opposizione nello stesso soggetto di sè con sè, di sè soggetto e sè oggetto, di cui l'uno limita e disassolutizza l'altro.

6. — Se l'assoluto è spirito, e la più alta forma apprezzabile di esistenza spirituale è la personale, l'assoluto è assoluta personalità. Ma persona assoluta è una contraddizione nei termini. Niente v'è di più determinato e però limitato del personale, nulla di più distinto da tutto ciò che esso non è: invece, assoluto è sostanza universa; onde se l'assoluto è l'universa sostanza, non può esser personale, e se è personale non può esser sostanza di tutto. L'assoluto deve essere impersonale; ma se è impersonale ed è spirito, è una forma inferiore dello spirito, e non si comprende come sarebbe principio anche delle forme spirituali superiori, o come uno spirito deficiente sarebbe spirito assoluto. Un'esistenza spirituale sopra-personale, sopra-conscia, assolutamente inconscia, ecc., a cui pure si è ricorso per denotare l'assoluto spirito, o è concepita per intensificazione o estensione del personale, del conscio, inconscio, ecc., e va incontro a tutte le obbiezioni anteriormente accennate, ovvero no, e non è in nessun modo intelligibile, come destituita d'ogni analogia empirica.

7. — L'assoluto spirito o l'assoluta personalità deve possedere attività spirituali assolute, cioè assoluto sapere, assoluto volere, assoluto sentire (amore). È in ciò alcunchè di positivamente concepibile?

Noi conosciamo le cose in rapporto a noi, alle nostre attività conoscitive e appreziative: la nostra conoscenza è relativa e mediata (II, II); e d'un'altra forma di conoscenza, sostanzialmente diversa, noi non abbiamo, nè possiamo avere notizia, nè diretta nè indiretta. Cogliere immediatamente il reale può essere un'apprensione d'altra natura, non quella che noi diciamo teoretica e razionale. Se anche l'essenza del reale sia pensiero, e la conoscenza assoluta sia pensiero del pensiero (νόησις νοήσεως), ciò non annulla la relatività della conoscenza e la dualità della coscienza; perchè l'obbiettivo pensiero pensabile non può essere pensato che in relazione del soggettivo pensiero pensante, come ogni altra forma dell'essere; e l'autocoscienza non toglie la distinzione e opposizione della coscienza. Dire che il pensiero assoluto è posizione originaria delle eterne forme ideali, onde le cose si sostanziano e specificano, e contemplazione diretta ed eterna di esse, non è chiarire in nessun modo la particolare natura conoscitiva dell'intelletto assoluto e l'origine delle idee o delle forme in esso insidenti, anteriori alle cose e alle loro proprietà percepibili e pensabili. Un sistema di forme, di tipi, di entelechie può essere un sistema dell'essere, senza essere un sistema di verità e di conoscenze, un sistema *poietico* (creativo), senza essere *teoretico*. — Noi conosciamo percependo, distinguendo, astraendo, discor-

rendo, ecc.; e il nostro pensiero è nella successione de' suoi atti diversi, e degli obbietti pensati, nei rapporti predicativi e conseguenziali dei concetti, ecc. Ma una conoscenza assoluta non dovrebbe essere percettiva, molteplice, discorsiva. Dio, dicono filosofi e teologi, non sente, non immagina, non astrae, nè ragiona; perchè non ha corpo, non ha bisogno di rappresentarsi l'essere di cui è il principio, non considera l'una cosa senza l'altra, non deriva dalla combinazione di giudizi un giudizio nuovo, ecc., ecc. « Vede tutte le cose simul« taneamente e non successivamente », dice Tommaso d'Aquino: *eius cognitio est sine discursu* (*Gent.*, 1. quaest. 14, art. 7). Il sapere divino è, dunque, contrario a ogni legge psicologica e logica; ma chi può comprendere la forma di una conoscenza siffatta? Gli sforzi fatti da filosofi e teologi per farci intravvedere la natura della *scientia eminens*, dell'*actus purus*, ecc., dell'intelletto divino dovevano necessariamente fallire lo scopo. Più sinceramente confessava Agostino: *quomodo Deus cognoscit, dicere non audeo, quoniam et scire non possum*!

8. — Parimenti, sulla base della nostra esperienza psichica, riesce inconcepibile un volere dello spirito assoluto, cioè un assoluto volere. Noi vogliamo, cioè tendiamo a conseguire un fine, consciamente propostoci, con mezzi deliberatamente scelti; e siamo mossi a volere e ad operare da un bisogno, sensibile o razionale, di vivere, di conoscere, di fare. Il bisogno si manifesta in un momento del tempo, ed è relativo alle esigenze della nostra natura fisio-psichica non solo, ma anche alle particolari circostanze in cui il mutevolo essere nostro, in quel dato momento, si trova. Il fine è l'appagamento del bisogno o il conseguimento di ciò che all'appagamento può menare; implica, dunque, una deficienza nell'essere che tende e vuole. La scelta e l'adoperamento dei mezzi dimostra che altro è aver la visione del fine, altro conseguirlo; altro volere, altro potere. Ma tutto ciò è incompatibile col concetto d'uno spirito assoluto, con un *velle et posse infinitum*. L'eterno, l'immutabile, il perfetto, esclude ogni deficienza e ogni bisogno, ogni motivazione occasionale e ogni proponimento di fine, ogni studiata ricerca di mezzi, e ogni faticoso avvicinamento allo scopo. Uno spirito assoluto, con un atto semplicissimo, vuole, da tutta l'eternità, ciò che vuole; anzi, non si può dire veramente che voglia. Il *posse* infinito rende immediatamente attuale l'infinito *velle*, il quale perciò non ha carattere appetitivo e pratico, ma effusivo, potestativo e creativo. In Dio, come dicono filosofi e teologi, l'interna visione del fine è già realtà attuale o possibile, presente o futura, per ciò sola-

mente che la visione c'è. *Deus per intellectum suum causat res*; o, ciò che è lo stesso, in Dio la potenza non si trova come qualcosa di differente dalla scienza o dalla volontà *secundum rem*, ma solamente *secundum rationem*, in quanto, cioè, la potenza importi il principio di esecuzione di ciò che la volontà comanda e a cui la scienza dirige. Il che come sia, non è poi dato comprendere; e tanto meno come, data la medesimezza d'intelletto, volere e potere, si possa ancora parlare di volontà, anzi di un qualche processo volitivo, come fa, per es., Tommaso d'Aquino (*Gent.*, 1, quaest. 25, art. 1); se pure le parole tolte dall'uso umano, e denotanti fatti dello spirito umano, debbano conservare anche nella scienza del divino il significato originario. Più consentaneo, certo, al concetto del divino è dire: Dio non appetisce, non desidera, non vuole, non crea nel tempo, ecc., ecc. Nell'antico antropomorfismo religioso era possibile concepire un bene e un male, un volere e un fare, anche per gli dei. Il destino pendeva inesorabile anche sul loro capo; ed erano soggetti a desiderii, passioni, violenze, ecc. Anche Jehova aveva i suoi pentimenti, le sue predilezioni, le sue ire, la sua cupidigia di vendetta, ecc., e come un feudatario e un tiranno della Palestina esigeva gelosamente dal suo popolo ossequio sconfinato, fedeltà, tributi di carne e di sangue, ecc., ecc. Ma, in un concetto più razionale e sovrumano della divinità, di tutto ciò non può trovarsi più traccia. Dio è assolutamente bastevole a sè, ed essendo *ab aeterno* in possesso di se stesso, è possessore *ab aeterno* di ogni essere e di ogni bene: *sua igitur essentia est sua beatitudo*, se si può così dirla. Nessun sentimento e nessuna passione può convenirgli; non il piacere, non il dolore, non la calma. L'infinito amore può essere effusione infinita di potenza creativa, non infinita subbiettività sentimentale, ciò che non ha senso. Dio non ha cuore. Per la stessa coscienza cristiana Dio è misericordioso, non perchè gli competa *tristari de miseria alterius*, ma sol perchè la solleva (Thom., *Gent.*, 9, 21, art. 7).

9. — Fuori del teismo riesce anche meno intelligibile un volere assoluto. Perchè farlo consistere in un tendere od operare eterno, secondo un inconscio fine immanente, o, peggio, senza un fine, è allontanarlo *toto coelo* dalla nostra esperienza psichica. Dove manca il sentimento d'un bisogno e un conscio coordinamento di atti per soddisfarlo o per procurarsi i mezzi di soddisfazione, ivi si può parlare d'una determinata direzione e cospirazione di forze, riuscenti ad un risultato organico, non d'un processo volizionale, nel senso proprio della parola, neppure d'un processo istintivo. Aristotele è costretto a

delle metafore o delle analogie poco chiare e meno istruttive; il primo motore immobile, che è pure il fine supremo di tutto, muove come amato l'amante, come l'immaginato e desiderato il cupido di esso, cioè senza muoversi, con immobile attrattiva, la quale può determinare nella natura una inconscia tendenza; così, in particolare, ogni fine affatica la materia e la trae all'atto. Ovvero: il pensiero è volere assoluto immanente nel mondo, come quello del capitano nell'ordinamento e nei moti dell'esercito. Ma che cosa v'ha in ciò di intelligibile che sia irrelativo? Lo Schopenhauer è costretto a passare al concetto dell'assoluto *Wille* dall'esperienza del conscio volere e far di quello come l'infinita estensione di questo, tolta solamente, dove va tolta, la coscienza. Ma così anche il suo assoluto volere è relativizzato dall'intelletto, anzi da un'inferenza analogica dal volere relativo. Lasciamo perciò in disparte l'assoluto pensiero, l'assoluto volere e sentire e in generale lo spirito assoluto, e torniamo allo spirito umano, il solo spirito conoscibile realmente esistente come spirito.

II.

10. — Lo spirito umano non esiste, in realtà, per sè, come unità trascendentale, come un unico spirito generale o una « coscienza generica », di cui siano manifestazione o a cui partecipino, in grado diverso, le singole anime o le individuali attività dello spirito. L'averroismo antico e moderno, e quello anche più recente di alcuni viventi filosofi dell'immanenza, sono delle ipotesi realistiche e delle ipostasi sorte per spiegare la identità generica dei fatti normali o oggettivi dello spirito e la indipendenza della realtà dai soggetti transeunti; ma che in realtà non spiegano nulla e sono in contrasto con molti fatti. L'umanità, il *Grand Être* di Comte, come un essere reale ed uno, è anch'esso una finzione. Non esiste una coscienza centrale dell'umanità; la coscienza è distribuita fra gl'individui umani. L'umanità come tutto non è conscia dei suoi fini universali: consci ne sono i suoi membri o, meglio, alcuni dei suoi membri. Spirito umano o del genere umano è la totalità delle spirituali attività degli individui che compongono il genere umano. E poichè queste attività, se non pure essenzialmente, cioè pel loro essere specifico e per i loro caratteri differenziali, almeno pel grado di loro sviluppo, possono modificarsi nel tempo e nello spazio (e nulla si modi-

fica più di esse, che sole son conscie del loro fine e della loro direzione e delle loro leggi), così anche il concetto dello spirito umano o dell'umanesimo si dimostra un concetto per eccellenza individuale e storico. Lo spirito umano è ciò che gli individui umani, e individui sempre diversi, nella loro totalità, lo fanno essere nei successivi momenti del suo storico sviluppo: è spirito orientale, classico, cristiano, romantico, ecc. Il concetto umano, per non essere destituito d'ogni concretezza, può al più, oltre la passata e presente attualità degli individui, comprendere anche ciò che in essi e per essi non ancora è attuale, ma che già accenna a divenirlo, verso di cui manifestamente essi si dirigono e tendono, potenziati a presto o tardi pervenirvi.

11. — La ragione umana, la volontà razionale, la coscienza del genere umano, il sentimento universale, ecc., sono unità di pensiero e di parola, non unità di essere reale e concreto. La ragione o il pensiero che diciamo oggettivo non sono un'attività e un sistema di verità esistenti fuori o sopra la totalità delle singole menti, fuori le forme e l'ordine delle nozioni in esse contenute e dei giudizi da esse procedenti; ma denotano semplicemente degli astratti intellettuali dai pensamenti e ragionari individuali ritenuti normali e veraci, ossia ὁ κοινὸς λόγος, il comune degli elementi formali e materiali costituenti le singole menti. Oggettivo è il soggettivo in cui convengono o converrebbero la totalità degli individui normalmente costituiti; e l'indizio del normale è il convenire stesso. Il pensiero oggettivo, come funzione conoscitiva, non è mai in realtà, neppure universale, cioè il pensiero di tutti gli individui pensanti, se è possibile l'incoerenza, l'errore, ecc.; nel fatto è, anche esso, ὡς ἐπὶ τὸ πολύ, per adoperare un'espressione aristotelica.

12. — Parimenti una volontà razionale, non solo come soprastante, nell'individuo, all'arbitrio e agli altri accidenti irrazionali della sua coscienza, ma anteriore, cronologicamente o logicamente che sia, come un sistema obbiettivo e universale d'esigenze per sè stanti, a tutte le buone disposizioni, tendenze e volizioni degli individui, è una finzione dell'intelletto per assicurarsi l'universalità della legge morale. In realtà, colle espressioni volontà razionale, ragione pratica, coscienza del genere umano, ecc., devesi intendere soltanto quello in cui tutte le singole volontà ragionevoli e buone convengono, e che all'individuo s'impone come una legge o una necessità psichica; ossia tutte le esigenze ideali, le tendenze e i sentimenti morali, che si attivano nella coscienza morale degli individui normali, in tutti i tempi civili o in un

dato momento storico. Senza l'interessamento morale dello spirito individuale, parlare di ragione (davvero) pratica, di volontà razionale, ecc. è un non senso, come parlar d'amore fuori de' cuori innamorati. Tanto meno è da pensare collo Schopenhauer ad una trascendentale unità d'affezione, per spiegarsi la comunanza dei sentimenti simpatici. Il sentimento è ciò che v'ha di più subbiettivo e personale, di più relativo ed incomunicabile. I sentimenti che impropriamente (dagli Herbartiani) si dicono obbiettivi, sono soltanto sentimenti comuni a soggetti psichicamente costituiti allo stesso modo, e però reagenti allo stesso modo, ciascuno per sè, a identici motivi di sentimento. I sentimenti comuni sono sentimenti di molti, una molteplicità, non un'unità di sentimento. I sentimenti simpatetici sono imitazioni o ripetizioni di sentimento, non unità o compartecipazioni ad un'unità. Il cuore umano sono i cuori.

13. — S'è tanto parlato, e si parlerà sempre, di uno spirito collettivo, d'uno spirito del popolo, d'una coscienza, volontà, psiche sociale, e anche d'uno spirito più ristretto, ma collettivo del pari, di classe, di famiglia, di corpo, di partito, dell'anima della folla, ecc.; e si son fatti anche tentativi di demopsicologia, psicologia sociale, collettiva, locale, ecc. Ora, se vuolsi con quelle e simili espressioni verbali denotare che v'è qualcosa di comune nelle anime de' membri della stessa società, corpo, ecc., ovvero che è il prodotto costante o accidentale, delle anime associate, e che l'individuo, spiritualmente meglio o peggio dotato, nell'isolamento non avrebbe potuto e non potrebbe mai produrre, in tal caso si dice cosa conforme al vero. Ma se s'intendesse denotare una coscienza, un'anima, uno spirito unico, esistente per sè, al di fuori o al disopra degl'individui associati, operante in essi e per essi, ma indipendentemente da essi, che sarebbero suoi strumenti o al più suoi cooperatori, si cadrebbe in errore, scambiando l'astratto per il concreto e immaginando enti senza necessità. Il popolo, la società, lo stato, la folla, ecc. non sono delle astrazioni, ma non però sono enti unici, con un proprio io. Il popolo è un aggregato naturale di individui, che hanno tratti fisici e spirituali in comune; la società è un sistema di relazione fra gli individui che la compongono: aggregato materiale sempre diverso; sistema mutevole anch'esso, secondo la natura dell'associazione e lo sviluppo della coltura degli individui che vi partecipano. Lo stato è un popolo costituito politicamente su di un dato territorio. Popolo, società, stato, non sono neppure degli organismi, di cui gl'individui non abbiano valore che di membri: essi sono, volta a volta, ciò che li fanno essere gl'individui che li compongono. Meno

ancora la folla: è un aggregato semplicemente inorganico, accidentale, eterogeneo, incomposto, transitorio.

14. — Tutte le considerazioni e le proprietà dell' io escludono l'esistenza dell'io collettivo, distinto dalla totalità degli io individuali. Manca, anzitutto, un sostrato organico o un sistema di elementi e correlati fisiologici, distinto dagli organismi individuali, che sia la sede e la base d'una indipendente vita psichica collettiva. Il corpo sociale, il corpo politico, ecc., con propri sistemi di funzioni ed organi, sono, a considerarli dal punto di vista strettamente biologico, delle metafore. Manca un centro superindividuale di memoria e di appercezione, di sentimento e di volontà. L'unità, la continuità e l'identità della coscienza personale non hanno alcuna analogia reale colle proprietà attribuite alla coscienza collettiva e denotate cogli stessi nomi. La memoria sociale è ne' ricordi di quelli che ebbero comuni le sorti e la storia, e non esiste fuori di questi ricordi personali o tradizionali. La fantasia popolare è nella elaborazione dei fantasmi, che prodotti dagli uni, sono seletti o integrati dagli altri, e diventano alla fine patrimonio di tutti. Nulla, adunque, in esse, di miracoloso, nulla che sia operazione extraindividuale. Il genio e lo spirito del popolo, di cui tanto abuso fecero, per esempio, la scuola storica del diritto e una certa filosofia della storia, onde al posto di attività reali posero delle essenze misteriose, si riducono alle comuni disposizioni ed energie fisio-psichiche e morali di quelli che compongono il popolo, nei successivi momenti storici. Il pensiero collettivo, lo spirito e la coscienza dei tempi è nella comunanza delle idee, degli abiti mentali e delle valutazioni morali di quelli che si trovano allo stesso livello cogitativo e valutativo. L'ambiente di coltura è fuori questo o quello individuo, non fuori della totalità di essi: l'ambiente spirituale non è ambiente che per i sopragiungenti. L'esperienza della specie è il cumulo o la sintesi delle esperienze fatte e vagliate successivamente dalle innumeri generazioni d'individui in tempi incalcolabilmente grandi. Il comune benessere o la felicità sociale e i loro contrari non sono che gli stati di sentimento di tutti o del maggior numero di quelli che vivono in società, singolarmente presi. Il sentimento è inaccomunabile, e la società, come tale, non ha cuore e non ha interessi distinti da quella dei soci. Finalmente, le virtù della società civile e politica sono quelle dei suoi membri: è impossibile, come era pensiero, per es. del Mandeville, che qualche virtù della comunità possa risultare dai vizii di quelli che la compongono.

15. — Se poi l'io fosse una mera collezione di stati, non una vera unità sintetica o d'appercezione, si potrebbe in certo modo dire che evvi un'unità di coscienza sociale come dell'individuale. Ma, poichè l'unità della coscienza personale è davvero sintetica, laddove quella della coscienza sociale non è che una collezione, senza centro appercettivo, di simiglianti stati di coscienza di molti individui, o al più una consonanza o cospirazione delle coscienze singole riguardo a date correnti di pensiero, sentimenti, desiderii, ecc., è evidente che solo impropriamente si può parlare di una *unità di coscienza* collettiva. La molteplicità inappercepita e prostetica dell'identico non arriva mai all'unità della appercezione e sintetica del diverso, che è come dire che il *noi* più concorde non giunge mai a diventare un *io*, e, quello che importa più, il *sentimento d'un io*. Esclusa l'unità di coscienza collettiva, è esclusa anche la continuità e l'identità. La continuità della coscienza consiste nella successione e compenetrazione in una coscienza unica e ininterotta di tutti gli atti successivi: continuità seriale interiore, soggettiva, la quale è possibile perchè gl'intervalli non sono percepiti, mancandovi appunto la coscienza, e l'ultimo anello della serie si salda immediatamente col nuovo anello seguente: e tutto resta sospeso all'identico piuolo. Invece, ciò che di socialitario comprende la coscienza individuale è solo una piccolissima parte dell'esperienza psichica, la quale consta di correnti diverse e contrarie, sociali le une, non sociali le altre; e queste rompono la continuità delle serie sociali, determinando lunghi intervalli oscuri e vuoti. Inoltre mancando un soggetto sociale, ed essendo la coscienza socialitaria dispersa per una molteplicità di soggetti individuali, ciascuno dei quali è un mondo chiuso, manca la possibilità che la serie dell'uno si saldi con quella dell'altro in modo da dare il sentimento di una coscienza unica e continua. La continuità della così detta coscienza sociale è tutta simbolica, esteriore, tradizionale, per cui gli atti di coscienze diverse e successive non si compenetrano e fondono immediatamente, ma si apprendono dal di fuori e si mutuano: piuttosto che continuità è continuazione. Perciò qui si parla di spirito oggettivo nel senso di spirito obbiettivato in tutto quel complesso di mezzi e di segni ecc. che rendono la cultura tradizionabile.

16. — Meno di tutto poi si può parlare d'identità di coscienza collettiva. Nè identità metafisica, nè identità morale, secondo il linguaggio delle scuole. Solo la dottrina della metempsicosi applicata alle generazioni successive di soci renderebbe intelligibile l'identità poli-monadica

sostanziale. L'identità morale o personale consiste nel sentimento o nella credenza che, nel variare degli stati di coscienza, l'io ha della sua medesimezza. Essa dipende in gran parte dalla memoria, che rende possibile la coesistenza, nella coscienza, del passato e del presente del nostro io, e « ci attesta le somiglianze che permangono, non ostante le variazioni e le differenze nell'insieme organizzato del contenuto oggettivo della nostra coscienza » (Masci, *Psicologia*, pag. 246). È evidente, che in nessun senso può trattarsi di una così fatta identità di coscienza sociale. Qualunque sia il carattere e l'importanza dell'eredità psicologica, onde, come diceva il Comte, i morti governano i vivi, e qualunque sia il sentimento di solidarietà onde le generazioni novelle si stimano legate alle precedenti, nessuna illusione della coscienza collettiva dà il sentimento dell'identità. Tutto invece, concorre a tener distinta la coscienza passata dalla presente: altri tempi, altri uomini, altre idee, altri costumi! La coscienza dell'identità d'un *noi* nel succedersi di grandi fatti collettivi è niente più che coscienza dell'identità dei molteplici io, consenzienti e cooperanti prima e poi, e delle loro relazioni. Ogni coscienza sociale consta di frammenti dell'esperienza psichica di molti individui, identici pel contenuto, coesistenti e cospiranti, ma senza l'unità nella coscienza formale.

17. — Meno facile sembra negare l'esistenza d'una volontà sociale o collettiva, in ispecie la volontà dello stato, indipendente dalla volontà degl'individui. Lo stato in senso stretto, si può dire non abbia propria scienza, non abbia cuore, ecc.; ma chi direbbe che non abbia volontà? La sua essenza è volere, o almeno di essere l'organo del volere comune: volontà per eccellenza, imperativa, legislatrice, ecc., la quale, non che essere riducibile al volere degl'individui, è norma per essi. Il possibile conflitto, che tante volte diventa un fatto, tra il volere dell'individuo e quello della comunità, tra la norma che fissa questo volere e l'azione individuale che lo viola; e il potere dello stato che nega e infrena la violenza dell'individuo per restaurare l'imperio della legge (o della volontà oggettiva), tutto ciò non dimostra forse l'esistenza d'una volontà sopra-individuale? La quale in verità, non vuol essere soltanto una finzione etico-giuridica, ma una realtà psicologica. Anche per chi rigetti il sostanzialismo, quella realtà sarebbe dimostrata o almeno resa intelligibile dalle teorie attualistiche ora prevalenti nella psicologia. Il Wundt, il principale rappresentante, dopo Hegel, di queste teorie, è appunto quello che come pernio delle sue dottrine etiche pone la realtà di una indipendente volontà universale o totale *(Gesam-*

mtwille), la quale avrebbe « la stessa *originarietà* e la stessa *realtà* della volontà individuale ». Il Wundt arriva ad affermare che la volontà individuale è un elemento della volontà generale della quale, secondo il principio « tanto v'ha di realtà, quanto di attualità », niente è più reale. Poichè l'anima individuale, egli dice, consiste soltanto nelle attuali energie psichiche, non in un sostrato diverso da queste ed esistente per sè, si è, da ciò, autorizzati ad attribuire alla volontà generale un grado di realtà non minore di quello della volontà individuale. Anzi, essendo quella più determinatrice di questa, che non viceversa, è anche più reale (!).

18. — La concezione attualistica dell'anima, per cui questa è ridotta alla unità dei processi coscienti, ad esclusione di ogni sostanzialità, non è meno della teoria sostanzialistica soggetta a gravi obbiezioni. Perchè se è vero che l'anima come sostanza è una ipotesi inverificabile, come quella che non è percepita e non è percepibile, e che la connessione di sostanza e processi psichico-empirici è irrappresentabile, non è meno vero che riesce inconcepibile una serie di atti senza un agente o di processi senza un *quid* a cui ineriscano. Ma anche ammessa la concezione dell'anima *attuale*, non s'intende la realtà d'una indipendente volontà generale. Perchè gli atti o i processi necessari a costituirla, dovrebbero essere altri e indipendenti dai processi costituenti la volontà individuale, e superare gli effetti della totalità dei voleri individuali, cooperanti e cospiranti. Ora, nulla di tutto ciò è dimostrabile. La volontà generale, come funzione, ha gli stessi processi del volere individuale, ed è, e non è che la totalità dei voleri di molti individui; suo obbietto è quello in cui questi voleri si accordano; suoi effetti sono ciò che i rapporti e la reciproca limitazione e integrazione di essi possono determinare e produrre. L'attualità e la realtà del volere generale è nelle anime individuali associate, la sua unità nell'accordo; ma la società e l'accordo delle anime non produce un'altra anima o una nuova persona. Si può chiamare superindividuale la volontà generale, ma solo nel senso che essa sia la poderosa volontà di tutti gl'individui di fronte o di sopra quella di uno, non nel senso che sia superiore a quella di tutti. Col mutare del volere degl'individui, la volontà generale muta, cioè col mutare del soggettivo e consoggettivo la sua oggettività cangia. L'oggettività e il valore del comune volere non esistono per sè, ma negl'individui e per gli individui.

19. — La volontà dello stato non fa eccezione a questo concetto uni-pluri-voluntaristico del volere generale, anzi di esso più propriamente

si tratta, quando si parla di volere comune. La base etica e la realtà stessa dello stato è negl'individui che lo compongono; è *un momento della loro vita psichica*. Tolti gl'individui e la loro coscienza politica, è tolta ogni comunanza politica, ogni bene e ogni volere comune. La società e la coscienza politica è un ampliamento, mercè la coesistenza e la cooperazione, dell'essere individuale, dei circoli d'interessi, sentimenti, rappresentazioni, volere, potenza, di quanti la compongono, non una creazione di fatti psichici indipendenti di un essere e una personalità specifica. La libertà dello stato è la libertà e l'indipendenza politica dei suoi membri. Ciò che distingue la volontà dello stato dalle altre manifestazioni del volere comune (morale, costume, ecc.) non è già la sua indipendenza dal volere concorde dei suoi membri, ma la sua saldezza e potenza coattiva. Il carattere di saldezza rende eminentemente oggettiva la consoggettività del volere e la coazione la mette in rilievo contro il discorde volere di singoli individui. Ma la volontà dello stato non è tale che possa esistere e durare senza la concordia de' voleri dei più, o al di fuori di essi. La validità etico-giuridica delle leggi non è nella oggettività razionale del loro contenuto, nè nell'imperio di che si rivestono, ma nella volontà di quelli che le riconoscono e vi si sottomettono; e tanto essa dura, e tal grado di effettiva potenza raggiunge, quanto dura la sommessione, e quale è la devozione delle volontà sottomesse. Il contenuto stesso delle leggi è conforme agli interessi di quelli che le fanno, e hanno il potere di imporle agli altri. Giacchè il potere dello stato non è un potere misterioso e sacro, ma è la forza con cui quelli che compongono lo stato, o le classi predominanti, o anche un solo, possono determinare e assicurare la esistenza d'un dato ordinamento politico, giuridico, economico, ecc. Lo stato, come soggetto di diritti, non è una personificazione; è una finzione o persona giuridica, necessaria per la tutela degli interessi comuni. I rapporti giuridici fra l'individuo e lo stato sono in realtà quelli tra un individuo e una totalità concorde d'individui che hanno posto o riconosciuto delle norme, e possono farle valere.

20. — Così, dovunque ci volgiamo nelle sfere dello spirito, troviamo e non possiamo trovare che l'individuo, unico soggetto psichico, e però principio e fine di tutto il mondo spirituale. Dire spirito è dire persona. Solo l'individuo esiste realmente: l'uomo non esiste che come soggetto individuale; e l'umanità non è che un complesso sterminato e sempre variabile d'individui. Che l'individualismo sia il primo e imprescindibile punto di vista, come della vita, così d'ogni dottrina dei valori

umani, è ciò che risulta dalla natura di fatto della coscienza o dello spirito, in cui e per cui quei valori si determinano. Perchè, se ogni valore è relativo allo spirito, e lo spirito non è reale che come coscienza individuale, ogni valore (di bontà, di bellezza, di verità, ecc.) è un valore individuale, di cui, cioè, lo spirito individuale ha il senso ed il criterio. Se poi ogni valutazione individuale sia valutazione obbiettiva, ogni valore personale sia un valore normale, è cosa di cui è ragionevole dubitare; ma, alla fine, ogni valore obbiettivo e normale deve pure essere un valore per lo spirito, se non d'un individuo solo, d'una molteplicità d'individui. Il che non cangia il carattere individuale della valutazione, nè implica la ricerca d'un criterio fuori dell'individuo; ma può importare soltanto una selezione tra gli elementi valutatori o i criteri di giudizio dello spirito individuale; la quale non può essere anch'essa se non esigenza ed opera dello stesso spirito individuale, quale si attiva nei più. Che poi la sovranità dell'individuo non sia così assoluta da escludere ogni altro punto di vista comunitativo e universale, vedremo presto.

III.

L'INDIVIDUALISMO

Capitolo I.

L'individualismo.

I.

1. — L'individualismo, nella sua immediatezza, come direzione del volere e del sentimento e in certo modo anche dell'intelletto, è coevo coll'umanità, ossia coll'esistenza degl'individui umani. Si radica nell'unità fisio-psichica primitiva, chiusa e terminata in sè medesima, e nella sua tendenza fondamentale a conservarsi e svolgersi. Si manifesta e determina nella subbiettività e incomunicabilità degli appetiti e dei sentimenti, nella proprietà dei bisogni e degl'interessi personali, nella indipendenza, e singolarità delle valutazioni e delle opinioni. Si acuisce nella lotta tra gl'individui che agognano gli stessi beni, negli sforzi per rompere, in tempi di oppressione, ogni specie di catene, ed espandere liberamente le proprie energie. Si eleva a poco a poco alla coscienza d'un diritto di fronte alla società, allo stato, alla chiesa, alla tradizione morale, politica, scolastica, ecc., a qualsiasi forma di comunità o di esigenza limitatrice della libertà individuale. Si compie e integra nell'ideale della persona umana, del genio, del precursore, ecc.; e può arrivare alla concezione d'idee nuove, d'ideali lontani, alla coscienza d'una missione da compiere e a miracoli di attività e di coraggio per improntare il mondo dell'ideale solitario: la realtà esteriore e volgare ne assedia e repugna, l'ideale ne asseta e stimola; la voce prepotente della coscienza invita alla protesta, alla riscossa, al combattimento, talora uno contro tutti. Solo per esso ne pare talvolta che la vita abbia un senso e un cómpito, e l'individuo sia più che una goccia nell'oceano dell'esistenza, più che un altro esemplare della specie o un filo della trama sociale.

2. — L'individualismo vissuto, com'è antico, così è duraturo; può mutare forme, obbietto, esigenze, ma non finire che coll'individuo o coll'umanità. Ciò dipende dalla natura propria dell'essere vivente e cosciente. Ogni organismo è un sistema di materie e di forze, di relazioni, non solo individualizzato nello spazio e nel tempo da un principio immanente, che si attiva nella unità di formazione e plasma, e nell'esclusivismo dei bisogni e delle soddisfazioni, ma diversificato anche dagli altri organismi congeneri per un'originaria costituzione anatomo-fisiologica. L'io, d'altra parte, è il singolo e singolarizzato per eccellenza. Centro e fattore del proprio mondo interno, ne è anche il sovrano e il giudice: tutto a sè rapporta e tutto da sè e per sè valuta e vuole. Costituito anch'esso originariamente in proprio modo, posto in determinato ambiente e in circostanze per mille casi variabili, ha una propria storia o una propria formazione e sviluppo che lo diversifica da ogni altro io. Così l'individuo umano si trova alla fine *personificato* ossia concreto e distinto da tutti gli altri per la sua unità vitale, per un particolare sentimento organico, per coscienza e amore di sè, per un particolare temperamento affettivo e volitivo, per tempra d'ingegno, per vocazione, per coltura, ecc., ecc. Si disse che ogni individuo è l'incarnazione di un pensiero di Dio; bisogna aggiungere un'incarnazione aiutata o modificata dalle accidentalità dell'ambiente. Ogni individuo formato rappresenta a suo modo l'umanità, voglio dire è un tipo umano, un *a sè*, un originale, una nuova incarnazione della potenza operativa e discriminatrice della natura e della storia. Anche ciò che pare meno esposto alle contingenze della subbiettività e degli interessi dell'individuo, non ne è mai interamente spoglio. Tutto ciò che appare nel campo della coscienza, come si soggettiva, così anche s'individualizza, prende cioè qualcosa del colorito dell'individuo cosciente. La stessa conoscenza, in quanto è conoscenza di qualcuno, non è mera obbiettività; nè l'amore è schietto disinteresse. Conoscere è pure appercepire, e l'appercezione dipende dal contenuto precedente della coscienza empirica. Sapere è anche credere ed esser certo, cioè adesione personale al conosciuto, ecc., ecc. La tendenza e il sentimento altruistico sono pur sempre vissuti e apprezzati nell'intimità dell'essere individuale. Io amo, perchè voglio amare, e amando mi soddisfo. Io amo d'amare. Nessun grado di civiltà, nessuna educazione commutativa, nessun abito mentale del tempo, a cui l'individuo acceda irriflessamente, nessun perfetto equilibrio sociale basta a disindividualizzare l'individuo, a spersonalizzare la coscienza.

3. — L'individuo umano nasce ed esplica le sue native attitudini in società e mediante la società, ossia nelle relazioni con altri individui e mediante la cooperazione e integrazione di altri individui. Fuori della società non è neppure concepibile come uomo, perchè non è concepibile alcun grado di coltura spirituale. Però gli antichi dissero: l'uomo è per natura, cioè per essenza, animale socievole. La società è un aggregato d'individui e un sistema di relazioni fisiche e spirituali tra di essi. Ma gl'individui associati non restano quello che erano singolarmente presi, prima di associarsi. L'aggregato e il sistema di relazioni modificano profondamente le attività e coordinando le azioni individuali ne accrescono la potenza produttiva. Ciascuno, conferendo nel tutto sociale le proprie energie, lascia qualcosa della propria libertà, ma fruisce in cambio della partecipazione a tutti quei beni, che solo la vita in comune e la cooperazione può produrre. Diritto, morale, arte, religione, scienza, ecc., tutto, insomma, il mondo dello spirito obbiettivo è prodotto dalle anime associate. « La città crea la ragione! ». La coscienza solitaria, senza della ricchezza spirituale, che solo la società può produrre, avrebbe un contenuto ben meschino: *unus homo, nullus homo*. Il fattore sociale ha un'importanza grandissima anche nella formazione della autocoscienza. L'oggetto che è dinanzi a me, e che io distinguo da me, è ancora troppo passivo, troppo a me soggetto, perchè determini la coscienza piena di me. La cinestesi, le sensazioni organiche, i sentimenti non personali, gli appetiti, gl'impulsi, ecc., sono più degli stati immediatamente avvertiti o prorompenti irriflessamente che degli atti di riflessione dell'io su di sè stesso. Vuolsi il rapporto e il paragone con altri io, la lotta per gli stessi beni, la supremazia o la dipendenza, ecc. Hegel qui ricorda, non senza ragione, il rapporto tra padrone e schiavo. Le necessità della convivenza costringono a misurare i proprii atti, a rappresentarsi il contenuto della coscienza di altri, da cui si può temere o sperare, a separare i proprii interessi dagli altrui, a trattare in proprio nome e con la propria responsabilità. Così s' impara a conoscere e riconoscere da sè gli altri e dagli altri sè. Il Baldwin giunge a dire che l'io reale è l'io bipolare, l'io sociale, il *socius*; ma questa è una esagerazione. V'ha atti della più chiara autocoscienza dell'io, in cui l'altro io non compare affatto sull'orizzonte. Esagerazione peggiore è che la coscienza, come pretendono alcuni, derivi dalla società, come se fosse possibile un qualsivoglia rapporto sociale, volontario o involontario, senza un qualche substrato psichico o un interesse che lo determini e mantenga. Vero è, invece, che le

stesse basi fisiologiche della vita psichica sono modificate dalla società: il cervello è plasmato dalle storiche influenze della civiltà ecc.

4. — Ma diventato socio, l'individuo umano resta ancora sè stesso, ed ha fini, interessi e anche un pensierò suo proprio, diversi dagli interessi e dai fini sociali e dall'abito mentale comune: è ancora una persona con un tesoro di energie particolari e incomunicabili, che la vita sociale non esaurisce e la società non può sopprimere. Ogni individuo umano associato si trova, così, d'essere socio a sè stesso, con una coscienza quasi sempre incoerente e direi quasi sdoppiata. Come socio egli appartiene al sistema sociale e spirituale vigente, da cui, come può, si appropria, consciamente o inconsciamente, i frutti, ed ha di fronte a sè tutti gli altri soci, che attraendo o indirizzando la sua attività e all'uopo costringendola, mirano a fonderla nel tutto sociale, ad elevarla o trattenerla al livello comune: ciò che può fare egli stesso rispetto agli altri soci. Ma come se stesso, e più ancora quando si tratti di sè stesso, l'individuo può volersi porre fuori o contro quel sistema, se non ne e soddisfatto; dissociarsi almeno spiritualmente, o del tutto farsi centro o termine d'un altro sistema, meglio corrispondente alle sue esigenze personali o alla sua coscienza morale, religiosa, scientifica, ecc. Giacchè non v'ha sistema sociale e spirituale, che non faccia sentire le sue stretture o le sue imperfezioni all'individuo, che è sempre qualcosa al di sopra o al di sotto di esso; e non v'ha coscienza così perfettamente adattata che non abbia qualche moto di reazione o di protesta contro ciò che tende necessariamente a limitare l'autorità individuale o subordinarla. Solo una coscienza nata schiava, e che fosse come uno specchio passiva, mancherebbe di ogni momento critico. Ma una tale coscienza è inferiore e anormale. Ancora una volta, adunque, l'individualismo ha radice nel fatto.

II.

5. — Individualismo non è solo e sempre egoismo. Se per egoismo si dovesse intendere qualsivoglia affermazione dell'io individuo, o riferimento ad esso, o interessamento e apprezzamento secondo la natura o le esigenze sue, ben si potrebbe dire che tutta la vita psichica è egoistica, non essendoci modo di coscienza affatto disinteressato, in cui, cioè, l'io non si trovi in qualche modo impegnato, e non valuti da sè e per sè

questo impegno. Ma, per egoismo, in senso stretto, vuolsi intendere ogni interessamento, o atto, in cui e per cui l'io non cerca, o non trova, che il proprio godimento o vantaggio, senza riguardo di sorta, e senza comunione con quello degli altri, o, peggio, con loro detrimento. La simpatia, la compassione, ecc., contengono sempre qualche elemento di gratificazione del proprio io. L'amore non è meno interessato, cioè meno interessante l'io, dell'odio; ma l'amore ha di mira o trae con sè anche il bene altrui. L'impulso criminoso s'ingenera per necessitazioni psichiche interessanti l'individuo non più del sentimento del dovere; anzi quello trae forza e violenza da interessi anche transitorii, occasionali, e questo è tra gli interessi più durevoli e profondi della coscienza dell'individuo, ma pure, dal punto di vista etico, quanta distanza tra le due specie d'interessi! In ogni sentimento, in ogni motivo, in ogni atto morale palpita l'individualità. La devozione all'ideale, per citare solo qualche altro fatto, è essenzialmente spirito bonificato dall'amore o infiammato dall'entusiasmo, che non sono sentimenti nè comuni, nè ordinari. L'ideale stesso non fiorisce da prima che nella coscienza privilegiata; e non asseta di sè che gli eletti, eroi o santi. Il grande uomo è grande non per quello che egli sente, pensa e vuole con gli altri e come gli altri, ma per quello che egli solo, o pel modo onde egli solo sa sentire, pensare e volere. L'individualismo è adunque affermazione dell'io individuale ed empirico nel bene non meno che nel male, nel vero non meno che nel falso, nei bisogni e nelle soddisfazioni della vita corporea e peritura non meno che nel contributo personale all'indefinito sviluppo della civiltà.

6. — L'individualismo, pur restando sempre, nella sua radice, tendenza dell'individuo ad affermare e soddisfare il proprio essere individuale, si determina, modifica e svolge collo sviluppo dell'individualità e della coscienza del suo valore o del suo diritto. In un primo grado, quello più vicino a natura, l'individuo è una unità di vita e di coscienza; la tendenza a vivere, cioè a conservarsi e riprodursi, è il fondo della sua attività; la fuga dal dolore e la ricerca del piacere e dei mezzi di piacere, sono i motivi del suo operare. Misura di questo è la propria forza o l'astuzia; limite, la forza altrui o le leggi, e la paura. I suoi appetiti, i suoi sentimenti, i suoi poteri fisio-psichici e il suo successo o insuccesso sono i fattori precipui della sua autocoscienza. Esso sa di essere se stesso, perchè si sente bene o male, e gode o patisce col suo corpo o nel suo cuore; perchè desidera o avversa, e può dispiegare la sua forza o mettere a prova la sua abilità, uscire da un tentativo o

da una lotta soddisfatto e vincitore o doluso o soggetto. Il mondo esteriore non lo riguarda che per ciò che si riferisce ai suoi bisogni: gli obbietti sono stimoli, ostacoli o mezzi o quasi più nulla. La sua curiosità supera raramente ciò che tocca la sua vita e il suo diletto: la sua intelligenza è quasi del tutto pratica. Le sue opinioni sono irriflesse, ingenue, a volte cerebrine: sono la sua fede; ma l'ingenita credulità può farle mutare facilmente. C'è in lui un nucleo di propri interessi, non un vero nucleo di proprio pensiero. Gli elementi simpatetici della sua natura quasi non oltrepassano la sfera degl'istinti sessuali e sociali, l'amore della prole e la solidarietà degli interessi della scambievole difesa. In fondo, la vera individualità qui manca: tutti quelli che non sono lontani dalla natura si somigliano; prova ne siano i fanciulli, i selvaggi e la piccola gente. Solo in certi casi la conquista faticosa dei mezzi di vita, la durezza della lotta, l'istinto di dominio, il dominio di fatto, ecc., elevano la coscienza della propria individualità; e allora anche in alcune rozze nature le proprie opinioni e i propri capricci vogliono avere sugl'intelletti e sulle volontà altrui un gran peso. In generale, i delinquenti, i prepotenti, certi superuomini, in breve tutti gli egoisti, rappresentano, rispettivamente, qualche forma di questo naturale o basso individualismo della *vita* e della *forza*. Il quale, se restasse così esclusivista come è, e non fosse infrenato o corretto, renderebbe impossibile ogni vita sociale e umana.

7. — Un più elevato grado d'individualismo pratico è quello che oltrepassa i fini immediati della vita individuale, e suppone una più diretta partecipazione dell'individuo alla vita sociale e alla cultura. L'individuo non vuole più solamente vivere e assicurarsi la vita, come a dire, ora per ora, e senza riguardo alla vita altrui; nè cerca soltanto o comunque il piacere. Egli si è elevato al di sopra della mera naturalità; ha un'intelligenza più sviluppata, che non serve solo a fini pratici; ha una coscienza di sè più distinta e più piena, per l'affinarsi e complicarsi dei sentimenti personali, per la cresciuta specificazione delle classi e del lavoro sociale, per la comparazione tra sè e gli altri io. Egli è parte di una società di diritto e di coltura, e sa che il diritto va rispettato, e alla coltura è bene prendere parte attiva. Egli ha una coscienza morale e giuridica, per cui l'interna valutazione delle sue azioni e l'esteriorità di queste sono, in generale, d'accordo col costume e con la coscienza comune, e senza contrasto con le norme stabilite. I suoi sentimenti di simpatia, di solidarietà, di giustizia, ecc., sono già più sviluppati e più estesi. In sostanza, egli può

essere un buon cittadino, e certo non penserà a combattere le leggi e le opinioni nelle quali è stato educato e vive, e delle quali riconosce, senza esame, il valore tradizionale. Ma egli ama la stima altrui, la considerazione sociale, gli onori, il potere, la fama, ecc.: ciò non è incompatibile colla qualità di buon cittadino, anzi, in qualche parte, può esserne un effetto. Egli crederà anche di meritare quelle cose; ma il sentimento del suo valore personale non gli basta; ha bisogno che altri, che la società riconosca, e, a dir così, consacri quel valore. Ovvero, farà di tutto per meritarle, e si adopererà a perfezionare le sue attività, ad elevare la sua personalità e cooperare più attivamente ai fini comuni. Che se scarsa abbia stima di sè, può volere che altri non si accorga delle sue deficienze, e lo stimi più che egli se stesso. Egli così ha dell'ambizione, dell'emulazione, e può avere dell'orgoglio; certo dovrà ostentare le sue virtù, o dissimulare i suoi difetti, e combattere le forze avverse. In generale, la sua volontà non è più in balìa del capriccio, del motivo momentaneamente più forte, ma segue con più o meno di costanza, certe massime: sulla base del naturale si è innestato un carattere. A conseguire i suoi fini, la persona è ora costretta a inibire cento impulsi, a sacrificare cento piccoli interessi, a proteggere, beneficare, istruire ecc., per diventare nella coscienza collettiva, una persona *distinta*, onorevole. L'individualismo ora ha perduto ciò che prima aveva di violento, d'inconsulto, di capriccioso, ed è divenuto più cauto, più riflessivo, più determinato; s'è nobilitato fino al punto d'*onore*, al bene inteso amor proprio, all'autocoscienza del valore personale; la stessa dissimulazione del vizio e del difetto è un omaggio alla virtù ed al valore reale. Ma, in fondo, è sempre egoismo, tanto più ostinato, talvolta, nelle sue mire, quanto più guardingo nell'azione. Questa forma d'individualismo, dell'*onore* e dell'*orgoglio*, è meno antica della prima e naturale, ma non meno generale: in ogni uomo civile ve ne ha una dose più o meno forte. Dicono che senz'esso il mondo non avanzerebbe.

8. — Ma ecco altri focolari d'individualismo, sorpassanti gl'interessi immediati dell'individuo, sorgere per motivi più generali e più alti. L'individuo nasce in società, in uno stato, e partecipa più o meno, a tutti i beni che produce la vita comune. A poco a poco, ma per mille vie, nella coscienza di lui s'apre il varco l'idea che la società vale più di lui, che lo stato ha un valore per sè, come tutto ciò che è prima di lui e gli sopravviverà in perpetuo. Concomitante con quella idea è il sentimento di stima, di rispetto, di dipendenza, ecc. La religione, le pene, l'esempio di migliaia, ecc., raffermano l'idea, intensificano il sentimento: si può

giungere alla devozione incondizionata, all'obbedienza assoluta alla città e alle sue leggi. L'individuo perde così, a poco a poco, coscienza del suo valore naturale di fronte al tutto sociale. Lo stato che era sorto per assicurare la vita e gli altri beni dell'individuo contro nemici interni ed esterni, per stabilire l'ordine di cooperazione sociale, ecc., ed aveva valore per l'utilità sua, ora, indipendentemente da questa, o almeno senza riguardo ad essa, acquista, nella coscienza di tutti, valore per sè, valore di fine, e può esigere dall'individuo il sacrificio delle sue sostanze, della sua libertà, della sua vita. *Salus publica suprema lex.* La società, lo stato, sono consacrati dal divino fondamento ad essi assegnato, le leggi hanno anch'esse la sanzione divina. Lo stato è il dio terreno. L'individuo, oramai, non ha più valore che come membro della comunità politica, come cittadino non come individuo, neppure come uomo. Fuori dello stato è come mano recisa dal corpo. Non le leggi sono fatte per lui, ma egli è fatto per attuare le leggi. I suoi diritti sono quelli che lo stato non già gli riconosce, ma gli attribuisce. Diritto è il giusto. Se la coscienza dell'individuo osa affermarsi è appunto nel suo essere cittadino, di fronte allo straniero, nell'appartenere a una nazione civile di fronte ai barbari, a uno stato potente di fronte a comunità deboli e soggette. È il momento dell'autocoscienza nazionale e patriottica: « io sono degli Elleni, amanti del sapere (φιλομαθεῖς)! »; « *civis romanus sum*! » E poichè d'ogni generale stato di fatto nel mondo pratico, d'ogni valutazione comune, la scienza trova le ragioni, ecco un'ideologia corrispondente a tale stato di fatto di depressione nell'individuo e di apoteosi della comunità e delle sue leggi: ecco, per es., le dottrine di Socrate, Platone, Aristotele, ecc. Ma, presto o tardi, il posto stesso assunto dallo stato nella coscienza dei suoi membri, la sua assoluta superiorità sull'individuo degenera necessariamente in tirannia. L'individuo non è padrone del suo lavoro, e tanto meno dei prodotti di esso, non del suo ozio, non del patrimonio, nè dei figli e della loro educazione, non della coscienza religiosa nè della morale, non delle sue opinioni scientifiche e neppure interamente della sua arte e dei suoi affetti, insomma, non è veramente libero in nulla. Ciò che tutti pensano, credono, sentono, vogliono, è solo degno d'esser pensato, creduto, sentito, voluto. Per l'individuo la legge, la consuetudine e la tradizione sono la norma; l'obbedienza, l'imitazione, la ripetizione sono il dovere. Ma tutto ciò non può a lungo durare: la reazione o la ribellione liberatrice non potrà mancare, e sarà in ragione diretta della pressione patita e del livellamento imposto.

9. — A poco a poco, per forza di cose e di eventi, per l'inevitabile progresso dei lumi, il diffondersi dello spirito democratico, l'incontro o l'urto di civiltà diverse e paragonantisi, accade che le coscienze addormentate dagli abiti secolari e dal sapere tradizionale, si destano, e prime tra loro quelle cui l'eredità dei secoli non incombe come una fatalità, cui l'ambiente non ottunde fino all'adattamento passivo, quelle, tanto più, cui la riflessione apre al dubbio e all'esame, l'ingegno trae all'originalità, un demone interiore e il sentimento elevato di sè all'azione coraggiosa e rinnovatrice. Si sente spirare all'intorno un'aura novella di libertà, non per lo stato solamente, ma per l'individuo ; si comincia a parlare più di diritti che di doveri; un centro o un vivaio di elette individualità si forma, da prima, come stato nello stato o, meglio, come cittadella interna occupata da nemici dello stato, ma che sono amici dell'uomo; nemici d'oggi, che saran gridati redentori o precursori domani, a cui saranno elevati monumenti dalla posterità grata. Tosto, è tutto un lavorìo di corrosione, di demolizione ; è tutto un fermento nuovo, e talvolta incomposto e disordinato, di nuove idee, nuovi sentimenti, che si propaga come un incendio. Ciascuno si meraviglia della supina condiscendenza o ignoranza sì a lungo durata; ciascuno ha le sue ragioni da far valere, i suoi diritti a rivendicare, la sua proposta da fare, una catena a spezzare, una fede antica a rinnegare, un lembo venerabile del passato a distruggere, un lato della coscienza comune ad illuminare, ecc., ecc., ciascuno si crede nel diritto e nel dovere di vivere e di pensare, come gli talenta e gli pare. Il cittadino privato, curvo fino allora sotto il giogo della politica tradizionale, schizza l'abbozzo d'una novella costituzione dello stato, magari d'un novello regno di Utopia e Ucronia. Il momento del nudo volere individuale tenta di affermarsi più che mai nella sfera del diritto. Le anime innamorate credono giunto finalmente il loro giorno di festa, e proclamano i diritti del cuore contro la durezza delle leggi del costume e l'astrattezza delle leggi della ragione. I violenti ed i prepotenti, a giustificazione della loro sfrenatezza, invocano la legge di natura, legge degli istinti la legge di natura, legge di giustizia, invoca a sua difesa l'individuo oppresso dall'iniquità delle leggi scritte e dalla violenza dei forti. Libertà chiede lo schiavo e l'operaio affamato, libertà il padrone e l'intraprenditore che sfrutta il lavoro e la vita altrui. Qualcuno più radicale, non ha ritegno di proclamare che la società e la coltura sono la fonte di tutti i mali, che lo stato non è neppure un male necessario, ecc. A loro volta, il poeta e il profeta si adoperano a trasformare il mito rozzo e volgare ed elevare il carattere della divinità, che la mol-

titudine più non riconoscerà; qualcuno, contro ogni tradizione di sacerdozii e libri sacri, presente che non vi è posto per il paradiso nello spazio, che il paradiso è nella coscienza ripiena di Dio, dove Dio vuole regnar solo: e si ritira nel santuario di essa. L'artista sente le deficienze dell'arte troppo esteriore ed obbiettiva, la innaturalezza delle forme accademiche, e seguendo i bisogni del suo cuore, la natura e il suo gusto, va in cerca di nuova contenenza e forme più libere. La filosofia, la nemica!, più ardita di tutto, sempre all'avanguardia, parata allo scherno, all'esilio, alla cicuta, al rogo, per opera di pochi, di pochissimi, volge la punta dell'ironia e gli strali della critica contro tutto ciò che sa di basso, volgare, falso, superficiale, tradizionale, ecc. l'abbiano annunziato dieci iddii o reso venerabile la tradizione di cento secoli. Essa è capace di assolutizzare l'individuo, fino a renderlo signore di tutto l'essere e di tutto il conoscere, creatore del mondo e di Dio. Così, alla fine, di fronte alle ideologie universalistiche o socialistiche, statolatre, storiche, si rizzano ideologie individualistiche, atomiche, anarchiche, rivoluzionarie. Il meno che si possa fare è di elevare la persona umana a dignità di fine e i suoi diritti a doni di natura o esigenze razionali e far discendere lo stato alla condizione di mezzo e d'istituto contrattuale. Di questa forma d'individualismo. così vario ne' suoi atteggiamenti, così diverso nei motivi e nelle pretensioni, la storia conosce più d'un'apparizione, e senza di esso storia non ci sarebbe. Difficile è dargli un nome, per la molteplicità stessa delle cose che accoglie. È individualismo dell'intelletto, della coscienza, del cuore: della critica, del diritto, del gusto; ora paradossastico, frivolo e malintenzionato, ora giudizioso, tragico ed eroico: ora tribunizio e rivoluzionario, ora disdegnoso e solitario: quasi sempre antistorico e prepostero. Suo carattere è più nel distruggere che nel creare, più nello scoprire le imperfezioni delle cose, che nel renderle più perfette, più nel combattere per un ideale astratto di libertà, che nel saperlo concretamente attuare. Sofisti, cinici, scettici, mistici, giacobini, romantici, anarchici, ecc., ecc., rappresentano, rispettivamente, qualche modo di siffatto individualismo: il tempo della loro fortuna è nel periodo di transizione da una ad altra forma di cultura, da uno ad altro assetto sociale. Ogni progresso importa prima una negazione.

10. — La forma d'individualismo che per *l'alto effetto* vince in importanza tutte le altre, è quello che possiamo chiamare *storico*. Qui non è già ogni individuo che si arroghi il diritto e si attribuisca il potere di contrapporsi al pensiero e agli apprezzamenti dell'univer-

sale, o di far parte da sè stesso. Qui si tratta solamente dei grandi uomini, grandi per l'intelletto, il volere o l'amore, di quelli che sono, come dicono ora biblicamente, il sale della terra; di quelli che traggono l'umanità su altre vie, o la spingono ben avanti sulla via che già ha trovata. I quali, non che essere il mero risultato della civiltà anteriore, o il prodotto, senza nulla più, de' loro tempi, e i rappresentanti per eccellenza dello spirito comune, contengono una originaria e geniale potenza creatrice, che è il lievito dello sviluppo ulteriore della civiltà. Connessi con lo spirito comune e storico per la loro apparizione ed educazione nel tempo, se ne distinguono e separano, perchè lo eccellono. Essi sono consci della loro superiorità e indipendenza, consci dell'alta impresa a cui sono chiamati, e delle lotte che vanno a scatenare nella vita, negl'intelletti o nelle coscienze. Essi parlano in nome proprio, o del demone che hanno dentro, o del dio che li manda; si fanno innanzi, perchè non possono fare altrimenti, e, occorrendo, vanno incontro, fermi nell'alta coscienza di sè, ad ambasce di morte o al martirio. Se sono geni dell'arte, si assidono legislatori d'un nuovo mondo di bellezza; se della scienza, vogliono tutto instaurare dagli imi fondamenti, far passare pel crogiuolo del loro intelletto i capi tutti della scienza ritenuta certa, o scoprono nuovi orizzonti del vero, e, se è necessario, tengon fronte, da soli, al pensiero dell'umanità. Se sono fondatori di religione e di morale, vengono a rivelare una nuova intuizione del divino e a compiere leggi antiche o a dare precetti nuovi, che non sono intesi o pregiati così presto, ma che muteranno il mondo. Se sono condottieri di popoli, legislatori, capitani, ecc., stampano l'impronta del loro spirito creatore, della loro individualità, su tutto ciò che fanno. La loro personalità, il loro carattere resta distinto e obbiettivato nei secoli. Ma, mentre nessuna affermazione individuale è più forte e più durevole della loro, nessuna opera ha più dell'insolito e dell'originale, appena può dirsi individualismo la loro ostinazione nel volere dagli altri quello che vogliono, l'autorità di cui si sentono investiti, la fede incrollabile nel valore dell'opera loro. Perchè, in quanto sono grandi, ed esercitano un'influenza durevole sulla vita o sul pensiero dell'universale, essi debbono aver tocco qualche punto in cui tutti possono convenire, che si collega ad elementi essenziali della natura umana; essi sono gli annunziatori o i precursori di ciò che poteva più tardi diventare pensiero, volere o sentimento comune. L'individualismo *storico* rappresenta così il lato positivo, più fecondo e più elevato della produttività individuale.

III.

11. — Le scienze dei valori umani, e in particolare le scienze morali, nel trattare della fonte, misura e sviluppo dei valori stessi, quando hanno abbandonato ogni fondamento eteronomo e panteistico, han dato luogo a concezioni essenzialmente diverse, in conformità del diverso concetto della umana realtà spirituale. La concezione universalistica, che prende la forma più ampia dell'umanesimo astratto, della dottrina del soggetto generico, ecc., o quella meno estesa dello spiritualismo collettivo, del socialismo, ecc., è intesa a riconoscere la realtà di una generale essenza o natura umana o sociale come fonte e ragione d'ogni valore, e però tutto il mondo della coltura come l'obbiettivazione o la manifestazione di quell'essenza superindividuale. Per essa v'hanno però fini assoluti, fini in sè, e beni o valori oggettivi, che sono il termine o il fatto della consecuzione di quei fini, al di sopra di ogni valutazione e tendenza soggettivo-individuale, e un processo d'attuazione o assecuzione che oltrepassa ogni disegno e ogni attività personale. L'altra concezione, invece, concede all'individuo tutto ciò che l'astratto umanismo o soggettivismo o collettivismo gli toglie. Essa combatte contro ogni tavola di valori stimata assoluta ed eterna, tutti gli archetipi e ectipi universali, tutto ciò che non ha altra convalidazione che la tradizione, il costume, l'autorità, quale che sia l'origine di quelli, quale che sia la fonte di questa. Essa non riconosce fini in sè e valori che l'individuo non si ponga come fini suoi e che non stimi valevoli nell'intimità del suo essere subbiettivo. Essa non ha limiti per la libertà o quelli soli che impediscono d'invadere la sfera di libertà altrui. Non riconosce diritti di prevalenza alla ragione storica, sol perchè è assodata, nè ragione storica di diritti, sol perchè hanno con sè la forza. Nega che le comunità morali (famiglia, stato, chiesa, accademia, ecc.) abbiano valori di fini al di sopra dei fini e degl'interessi della coscienza dell'individuo. Essa, finalmente, nell'individuo vede l'eroe dell'umanità e della storia.

12. — Che l'individualismo, come teoria, sia il primo e imprescindibile punto di vista d'ogni dottrina di valori umani, noi già vedemmo esser conseguenza del carattere individuale dello spirito, ossia dell'organo totale di valutazione (§ 20). Ma lo spirito individuale

è pure un sistema di proprietà, di tendenze, di sentimenti, d'idee diverse e talvolta contrarie, di cui parte, o il modo loro, l'individuo ha comuni con altri individui o con tutto il genere umano, e parte solamente, o il modo loro, formano l'individualità dell'individuo, nato, educato, istrutto in data guisa, trovantesi in date condizioni e rapporti accidentali, transitori o permanenti. E nella valutazione può prevalere ora l'una ora l'altra delle esigenze individuali. Onde è che una teoria dei valori allora solamente può dirsi veramente integrale, quando non solo alle generali e comunitative proprietà della natura umana inerenti nell'individuo, ma anche alle qualità ed esigenze strettamente individuali e discomunicanti fosse riconosciuto qualche diritto di esistere e farsi valere. E per vero, tutto ciò che è necessario a costituire un ente, appunto per la necessità sua, sfugge ad ogni giudizio e apprezzamento selettivo. Questo può riguardare non la natura dell'ente o le sue condizioni e proprietà essenziali, ma le sue relazioni con finalità ad esso estrinseche: il che non può dirsi dell'uomo che pone o è esso il fine. Tutto ciò, adunque, che costituisce l'individuo umano, costituendolo necessariamente, ha, per e nella sua esistenza, significato e valore. E poichè l'umanità consta degli individui umani, anche tutto ciò che è strettamente individuale ha un qualche significato e valore umano. Ogni individuo rappresenta, oltre che l'astratto tipo umano, un lato particolare e specifico dell'umanità; e se tutto l'individuale fosse eliminato, l'umano, ridotto ai soli caratteri comuni e universali, perderebbe gran parte del suo essere e del suo attivarsi, e non presenterebbe l'immensa varietà e ricchezza di attività e di vocazioni, che di fatto ora presenta. Le teorie individualistiche hanno, dunque, ragione, se intendono a salvare l'individuale, e non lasciarlo sacrificare a un astratto e povero universale; perchè, salvando l'individuale, salvano l'umanità che se ne arricchisce e abbella. Quelle dottrine che considerano come degno dell'uomo soltanto ciò che in tutti ha già gli stessi caratteri di necessità e universalità, la ragione, la verità, la legge morale, ecc., e condannano tutto ciò per cui un individuo umano si distingue dall'altro e vive una propria vita psichica (come il naturale, l'inclinazione, il sentimento, la fede, la vocazione, la coscienza individuale, ecc.), sono fatte non per l'uomo reale, ma per un astratto fantasma umano, e menano ad ammiserire, immobilizzare e intristire la vita dello spirito. L'individuo è un ente fisio-psichico, in cui cape il razionale e l'irrazionale, e non sempre questo è per quello, benchè ne sia sempre la base. Evvi però il bene

e il male delle o per le tendenze irrazionali non meno che dello o per le razionali. La pretesa del razionalismo antico e moderno di porre ogni valore nell'opposizione alla natura e all'individuale, cioè al corpo, agl'istinti, al sentimento, ecc., importa dirompere l'unità fisio-psichica, creare nell'individuo, cioè nell'uomo realmente esistente, una lotta senza tregua e senza possibilità di conciliazione, la quale riuscirebbe alla fine alla sparizione delle stesse attività razionali. Il vero è che tra le tendenze e attività umane non ve ne ha di naturalmente buone o malefiche, e il corpo e i valori individuali sono di fatto, se non di ragione, i primi tra i beni. Pertanto, l'umanità ha diritto d'essere rispettata in tutta la ricchezza dei suoi elementi e in tutti gli esseri che variamente la rappresentano. Niente è senza significato; ciascuna vita, ciascuna forma di attività, ciascun atto è un momento integrante dell'idea umana, ossia di tutto ciò che l'uomo può essere e fare. Molto di ciò che ora è o pare anormale, può diventare normativo, ossia informare più tardi la coscienza comune (III, I, 10). Il male è quando le teorie individualistiche elevano a modello questo o quel tipo individuale, di questo o quel tempo, o, per reazione all'esagerato universalismo, mirano a deprezziare tutto ciò che v'è di comune negl'individui umani, e che senza dubbio all'uomo è essenziale; e però riescono anch'esse, per altra via, ad impoverire l'ideale umano.

13. — L'individualismo esclusivista ha contro di sè la ricchezza indefinita dell'umanità, cioè della totalità degli altri individui, passati, presenti e futuri e le esigenze fondamentali e universali della natura umana; l'obbietto proprio d'ogni scienza di valori. Ogni individuo incarna e può incarnare a modo suo solo alcuni lati o aspetti o momenti dell'umanità. Individuazione è necessariamente limitazione: affermazione o attualità di certe proprietà, negazione o deficienza di altre; senza di che l'individuo non sarebbe tale, e non esisterebbe che un unico esemplare. La limitazione è inevitabile anche nelle nature meglio dotate. La costituzione stessa delle umane proprietà, quale ci è nota per esperienza, benchè non escluda, anzi implichi, una certa elementare concomitanza, importa pure, in certi gradi del loro sviluppo, un qualche antagonismo, sì che l'elevamento straordinario di alcune non è senza detrimento e abbassamento delle altre. Indi la distinzione di uomini di pensiero, di azione, di passione; di nature fantastiche, calcolatrici, sensuali; di spirito poetico, scientifico, pratico; indi tutte quelle altre infinite differenze, onde, per il vario contemperamento degli elementi naturali e spirituali, l'individuo ci si presenta

nello stesso tempo con una particolare impronta e una particolare limitatezza. L'armonico sviluppo di tutte le attività non è mai senza mediocrità totale: l'eccellente è necessariamente parziale e disarmonico, impossibile essendo un'organica totalità d'eccellenza di attività che se non si escludono, si avversano. Platone vide ciò meravigliosamente. E più v'ha d'eccellenza in qualche attività dell'uomo, più di disarmonia nel tutto fisio-psichico. Ogni individuo, adunque, è un uomo, e niente v'ha in esso che non sia umano, ma nessun individuo, neppure la più completa personalità, è l'uomo, ossia un tipo vivente che in sè raccolga tutto l'umano: un individuo è sempre da meno di tutti gli altri, ed ha bisogno di essi. Neppure un popolo intero, o un'epoca, esauriscono tutta la realtà umana: ciascun popolo ha il suo genio e adempie la sua missione; e ciò che esso è ed esso fa, e ciò che in un'epoca storica tutti i popoli sono e fanno, si riduce ad elementi o momenti della vita del genere. L'esperienza e la storia testimoniano di ciò. Non è già che la realtà umana e universale preesista, come un'idea che si vada incarnando o un fine che si vada attuando; ma nella totalità degl'individui esistenti, che compongono l'umanità, giacciono, di fatto, ascosi o involuti, elementi o germi, che le future generazioni, a cui sono tramandati, poste in più felici condizioni dal travaglio storico anteriore, avranno modo di mettere in luce o svolgere. Solo un'individualità onnilatere e immortale, un genio della specie, per dir così, o una popolazione di siffatte individualità, coeva coll'umanità, e infinitamente capace di appropriarsi tutto l'umano, potrebbe rendere immagine dell'umanità moventesi e arricchentesi nei secoli. Ma la vita personale è assai breve e ristretta in angustie interiori ed esteriori, l'individuo è povero e muore, e muoiono le singole generazioni di individui senza poter godere neppure di tutto il patrimonio avito, e i popoli interi senza aver conseguito neppure i loro particolari ideali. Non c'è che l'umanità la quale rappresenti appieno sè stessa. Per fino la fantasia è inadeguata al bisogno, per il fatto che non può eccedere gli elementari dati dall'esperienza, che è necessariamente parziale e provvisoria. Nessuna creatura dell'arte, che incarni il più ricco ed elevato ideale concepibile in un dato tempo, e neppure gli iddii, popolari personificazioni ideali delle più perfette energie umane, possono valere come rappresentazioni adeguate dell'umanità totale. Ogni creatura dell'arte è l'individuazione fantastica di un dato ideale o tipo di forza, di bellezza, di virtù, ecc., o di alcune soltanto di queste cose, chè non potrebbe essere di tutte, senza smarrire ogni carattere e ogni

determinatezza; e ogni iddio è da meno dell'uomo, dell'uomo totale, dico, e da meno dell'uomo è anche un intero olimpo di dei e di semidei. Perciò gli dei se ne vanno, e cedono ad altri il posto, finchè essi non muoiono, creduto eterno. Il creatore degli dei anche li detronizza e infrange, non appena li ha superati, e ne crea e creerà sempre di nuovi, simili al suo nuovo io, più ricco e più elevato, e a' suoi ideali più perfetti. È impossibile attribuire a un'individualità fantastica, più che tutte le perfezioni storicamente raggiunte o immaginabili, quelle che giacciono ancora fuori di ogni esperienza e di ogni concepibilità.

14. — Le diversità delle nature, delle vocazioni e delle circostanze individuali, la puntualità e connessione momentanea degli elementi psichici, determinano, come una grande varietà di esigenze, così d'interessi e di valori personali. Ciò che l'individuo immediatamente trova buono e approva, e ciò che promuove o l'individuo crede possa promuovere i suoi proprii ed esclusivi interessi, transitorii o permanenti, è o ha valore transitorio o permanente, per lui e per quelli che gli somigliano, e può essere perfettamente indifferente per altri individui, o anche rappresentare per essi un valore negativo o un male. Ma poichè l'individuo appartiene, naturalmente, a una comunità, e non potrebbe vivere solo, e tutti gl'individui accomunati, in quanto tali, hanno delle idee, dei sentimenti e degl'interessi comuni, frutto della convivenza, della tradizione e cooperazione spirituale, questi determineranno dei valori comuni o collettivi, che trascendono gl'interessi o l'esperienza meramente individuale; ma non sono però meno valevoli per l'individuo. Tali sono i valori domestici, di classe, di partito, patriottici, ecc. Insieme con questi valori ve n'ha di quelli che l'individuo pregia in quanto appartiene a una società più ampia, la società della coltura, in quanto, cioè, uomo d'un dato tempo, in un dato periodo di civiltà o momento dell'evoluzione umana. Sono i valori storici, soggetti a mutamenti profondi, propri d'una razza, d'un popolo, i quali possono perdere ogni pregio in altre condizioni storiche e diventare non valori. Finalmente, vi son valori più costanti e più generali, cui l'individuo prende parte come vivente e come uomo, valori dipendenti dalle essenziali proprietà ed esigenze della specie, quale ci è nota per la sua storia e per la sua realtà presente: non immutabili e fissi, evoluti ed ancora evolubili, ma non più oramai sostanzialmente, e, quello che è più, non invertibili. La vita consta di rapporti che restano, per cangiar di tempi e di luoghi, sempre gli stessi. Il piacere e il dolore hanno sempre lo stesso significato teleologico e subbiettivo, e non

è possibile pensare come invertibile l'ufficio e la valutazione loro, senza negare ogni esperienza e ogni ragione di vita. Alcune originarie tendenze e sentimenti, la cui natura è essenzialmente comunitativa, simpatetica, moderatrice, menano l'uomo, con una necessità non meno forte del suo egoismo, a vivere in società, partecipare al sentimento altrui, far bene, ecc. I principii e le leggi supreme dell'intelletto, i valori logici, benchè sieno anch'essi il risultato d'una lunga evoluzione psichica, sono oramai, per tutti, gl'individui normali, definitivi e conclusivi. Sono, a dirla col Masci, forme per sempre fisse, « come è provato dalla necessità che le caratterizza, cioè dal fatto che la loro negazione non importa una nuova forma o fase del pensiero, che si possa affermare come possibile, e si possa anche intravedere, come quella che debba avere suo fondamento ed origine nella fase precedente; ma la negazione del pensare ». Lo stesso può dirsi dei fondamentali valori estetici, religiosi, morali, ecc.

15. — Queste esigenze e questi valori generali e costanti costituiscono l'essenza e l'unità del genere e dello spirito umano: essenza ed unità non trascendentale, ma di fatto, non superindividuale, ma pluri- o onni-individuale, insidente e attivantesi negl'individui e per gl'individui. Per essa, l'individuo cessa di fatto, lo sappia o no, lo voglia o nol voglia, d'essere individuo o, meglio, è più che individuo, è un esemplare, è uomo; si libera dalla singolarità e si universaleggia; si strappa alle contingenze del tempo e si eterna. Per essa si parla, con diritto, di ragione umana, di volontà umana, di sentimento umano, dell'oggettivo come distinto dalla « soggettività soggettiva » e accidentale. Nè è possibile all'individuo spogliarsene, senza cessare di appartenere alla sua specie, senza disumanarsi. Nè di spogliarsi fa mai, consciamente e deliberatamente, il disegno. Vinto da esigenze e impulsi inferiori, turbato o incolto nel giudizio e nella valutazione, spesso pare che rinneghi e calpesti i valori umani e universali, quando al libito, al capriccio, all'indecoroso sacrifica il debito, il vero, il bello; e certo egli pel momento lo fa; ma o è momento patologico quello, o egli non raggiunse mai l'altezza dell'uomo normale. Invece, l'uomo normale, tornato da sè a coscienza, dopo il momentaneo trascorso ed oblio, o fatto da altri accorto, ripiglia ben volentieri, pentito o disilluso, resipiscente o corretto, la parte migliore dell'essere suo; e d'esser ritenuto incapace di ripigliarla non tollera. Il pentimento è l'effetto, non dell'azione dell'io puro sull'empirico, ma della comparazione tra l'io essenziale e il momentaneo, ossia fra le tendenze ordinariamente

plusvalenti nella coscienza empirica e quelle momentaneamente prevalenti, tra i valori costanti e ciò che vi ha trovato un avvaloramento provvisorio e un'affermazione violenta o surrettizia. Lo stesso è della resipiscenza: i valori logici e obbiettivi discacciano i valori subbiettivi e illogici, l'errore e l'illusione. Così l'individuo è portato dalla sua stessa natura a negare se stesso, per ricollegarsi al genere umano. Questa è la più forte critica e la condanna dell'individualismo esclusivista.

16. — L'individuo, a sconfessare i suoi avvocati troppo zelanti, è fornito d'organi spirituali, che esso non porta nascendo formati e perfetti, e neppure si dà o si forma arbitrariamente, ma di cui porta, nascendo, la disposizione e la base, onde tutta la vita dello spirito è in lui, se non preformata, almeno predeterminata a nascere e svolgersi in direzioni ben definite *a priori*. Questi organi per eccellenza umani, che funzionano in modo sostanzialmente identico in tutti gli uomini, e ne dimostrano la naturale amicizia e parentela, ma che raggiungono in ciascuno un diverso grado di finezza e di perfezione, secondo la originaria potenzialità e la maniera d'educazione, e però non escludono la varietà e l'originalità — questi organi sono, come fu detto: per il sapere scientifico, l'intelletto; per la religione, la fede; per l'arte, la fantasia creatrice e il gusto; per la morale, la coscienza. In virtù di essi, dalle stesse radici dell'individualismo rampolla e vigoreggia il socio-universalismo, e questo non resta un'esigenza astratta e generica, ma assume il particolare colorito e s'arricchisce dei dati dello spirito individuale. Individualismo e universalismo sono così i due aspetti inseparabili del concreto umanismo.

III.

17. — Benchè d'individualismo si parli più comunemente nella sfera del mondo pratico, pure è noto alla filosofia, e non ad essa solamente, che l'individualismo ha fatto la sua apparizione in tutte le sfere della vita dello spirito, dovunque l'individuo umano abbia creduto di poter affermare i suoi diritti e i suoi interessi materiali e ideali, far valere i suoi criterii e le sue misure, esigere considerazione e rispetto. Kant già distingueva tre forme di ciò che egli chiamava egoismo: il logico, l'estetico e il morale. Egoista logico è per lui chi non stima necessario saggiare il proprio giudizio coll'intelletto altrui;

egoista estetico è quello cui basta il proprio gusto; ed egoista morale chi limita a sè solo tutti gli scopi dell'azione, non cerca che il proprio utile, e in questo e nella propria felicità (non nell'idea del dovere) pone il supremo motivo del suo volere. Ma, oltre che l'individualismo non è coestensivo coll'egoismo, almeno nel senso ordinario e non buono di questa parola (§ 5), e che quella tripartizione non ne esaurisce tutte le forme, il fatto stesso che Kant non vuol parlare che dell'egoismo pratico (*Selbstsucht*) nelle sue diverse direzioni (cioè dell'egoismo in quanto dipende dall'arbitrio e dal mal talento individuale, ed ha oggetti diversi), rende qui insufficiente la divisione e le definizioni kantiane. Vi sono tante forme d'individualismo, quanti v'ha campi dell'attività umana, e specifiche applicazioni di esse. Accanto, cioè, all'individualismo *pratico* o della vita pratica, e ai particolari modi di esso, che sono l'individualismo *morale*, *giuridico*, *politico* ed *economico*, e oltre al pratico abuso o uso imperfetto delle attività spirituali per motivi individuali ed egoistici, nel senso indicato da Kant, evvi un vero e proprio individualismo *teoretico*, *religioso* ed *estetico*, mosso non già da interessi pratici o dalla pratica valutazione delle cose, ma, rispettivamente, da considerazioni intrinseche ed essenziali.

18. — Queste ultime forme d'individualismo, per quanto materialmente distinte dalle altre più propriamente pratiche, non sono senza stretti rapporti con esse. Lo spirito è uno, come nella sua intimità soggettiva, così nella molteplicità e varietà delle sue manifestazioni oggettive. Dal punto di vista dell'unità dello spirito, che è quello della filosofia, tutti i supremi valori o i valori finali non possono avere che una fonte e una misura unica. Esclusa ogni dottrina eteronoma, teorie coerenti sono o l'individualismo o l'universalismo o l'umanismo concreto, estesi per tutti i campi dello spirito, vale a dire fonte e misura dei valori spirituali, o è l'arbitrio e il gusto individuale, o un qualche supposto soggetto universale ed astratto, o l'uomo normale nella sua concretezza e costanza. Ma, storicamente, accanto a una forma di schietto individualismo, non è raro trovare dottrine universalistiche e obbiettive, o viceversa; giacchè, ora la coscienza morale, ora la religiosa, ora la tradizione estetica e l'abito inveterato del gusto, hanno dimostrato una grande potenza conservatrice e di resistenza all'intelletto novatore e pretensioso dell'individuo; ora, al contrario, il più oggettivo e deterministico universalismo non è parso incompatibile coll'individualismo religioso, morale ed estetico. Di qui un'intima scissura nella compagine dei sistemi, che rivela l'incoerenza o il difetto

d'applicazione dei loro principii. Si pensi a Protagora, gli stoici, lo Schleiermacher, ecc., ecc.

19. — L'individualismo *pratico* non è sempre arrivato neppure esso solo a quell'unità di concezione e di sistema; che abbracci tutta l'immensa distesa e varietà delle direzioni pratiche della vita umana. Se era possibile riconoscere l'assoluta signoria dell'individuo nel foro interno, non era facile riconoscerla del pari nel foro esterno, dove l'individuo si trova di fronte altri individui con pretese uguali, e la natura colle sue leggi di bronzo; o, in ogni caso, non era possibile riconoscerla nella stessa misura. Costumi assodati, istituti morali, esigenze giuridiche, l'organizzazione sociale degli interessi, che orientano e determinano in dato modo l'attività dell'individuo, l'ambiente, le stesse esigenze biologiche sono altrettante forze che distraggono le menti dall'individualismo totale, o le rendono perplesse e inclini agli accomodamenti. La libertà trova limiti nella libertà e nella necessità, l'arbitrio nell'arbitrio, l'interesse nell'interesse, la forza nella forza. Così è accaduto che un filosofo come l'Hobbes, mentre ha elaborato una dottrina morale in senso schiettamente individualistico, ha poi una dottrina giuridica e politica tirannicamente socialistica; e lo Spencer, mentre combatte per l'individualismo politico ed economico e crede conciliare nell'etica i bisogni dell'individuo con quelli della specie, desume poi i criteri generali della bontà dai caratteri oggettivi dell'evoluzione, e guarda meno al valore morale dell'intenzione, che agli effetti utili della condotta dell'individuo per l'equilibrio sociale e nel processo universale dell'evoluzione morale. Lo stesso Nietzsche, che ne pare il più caldo profeta dell'individualismo, perchè la rompe con lo stato, con la società, con la religione, con la morale, con la verità, per porre in trono l'individuale volontà di potenza, ha per l'individuo il suo imperativo categorico, che gli mozza ogni libertà. « Niente è vero, tutto è permesso » all'individuo; ma vera è pure, secondo lui, la volontà di potenza, come legge suprema della vita; e permesso non è all'uomo, da Zarathustra, di non sforzarsi di superare se stesso per raggiungere un'esistenza superumana; nè all'individuo di fare il suo piacere o di fuggire il dolore, di restare cittadino dell'antico regime morale; nè al superuomo di non mettersi d'accordo co' superuomini suoi pari, ecc., ecc. Discrepanze simili si possono trovare nella maggior parte dei filosofi; l'individualismo assoluto non ha trovato nella storia della filosofia che un solo rappresentante, Max Stirner; ma questi compose un programma, non un sistema.

20. — Nelle teorie del mondo pratico, la parola individualismo è adoperata ordinariamente a denotare quella dottrina che sostiene i diritti e gli interessi dell' individualismo di fronte o anche di sopra della società e dello Stato, ossia degl'interessi o dei beni comuni. Essa parte, nella sua forma più ovvia, dal concetto che non l'individuo esiste per il bene della società e dello Stato o di qualsivoglia ente astratto, nè derivi da questi il suo valore, i suoi beni, i suoi diritti, ma la società, lo stato, ecc., esistono come semplici mezzi, per il bene dell'individuo o, più determinatamente, pel conseguimento dei suoi scopi, il dispiegamento delle sue attività, la sicurezza dei suoi diritti, ecc. In questo senso evvi un individualismo politico, giuridico, economico, ecc., secondo la sfera di attività e rapporti pratici, in cui l'individuo vuol farsi valere; e lo si oppone all'universalismo, al socialismo e in generale a ogni dottrina fondata sul concetto organico della società e dello stato, per la quale il bene e il diritto del tutto è prima e al disopra di quello delle sue parti. Ma, benchè queste forme d'individualismo, per l'urgenza degl'interessi che ne sono l'obbietto, e per le immediate conseguenze pratiche che risulterebbero dalle loro applicazioni, si facciano più vive delle altre e si disputino più fieramente il campo delle dottrine avversarie, pure non sono veramente, in un sistema filosofico delle scienze pratiche, d'ordine primario. Esse suppongono già determinato il valore della persona umana e le sue fondamentali esigenze, una qualche dottrina individualistica del fine o del bene umano e della sua consecuzione, ecc., ecc., le quali cose spettano propriamente all'etica. Sicchè l'individualismo giuridico, politico, ecc., per ciò che tocca i punti più delicati dei loro problemi, si appoggiano necessariamente a qualche forma d'individualismo morale e ne sono dipendenti.

21. — Intanto, non è facile definire in che consista l'individualismo morale o le dottrine individualistiche della morale (1). Perchè, essendo impossibile nell'etica, qualunque ne sia il metodo e la intuizione, prescindere del tutto dall'individuo, ossia dal lato subbiettivo e personale della moralità, ogni dottrina morale ha sempre qualche lato individualistico. O si pone il bene dell'individuo, l'eccellenza del suo essere e dei suoi stati, come fine del mondo morale, e si fonda necessariamente un'etica individualistica, eudemonologica o no. O l'individuo è consi-

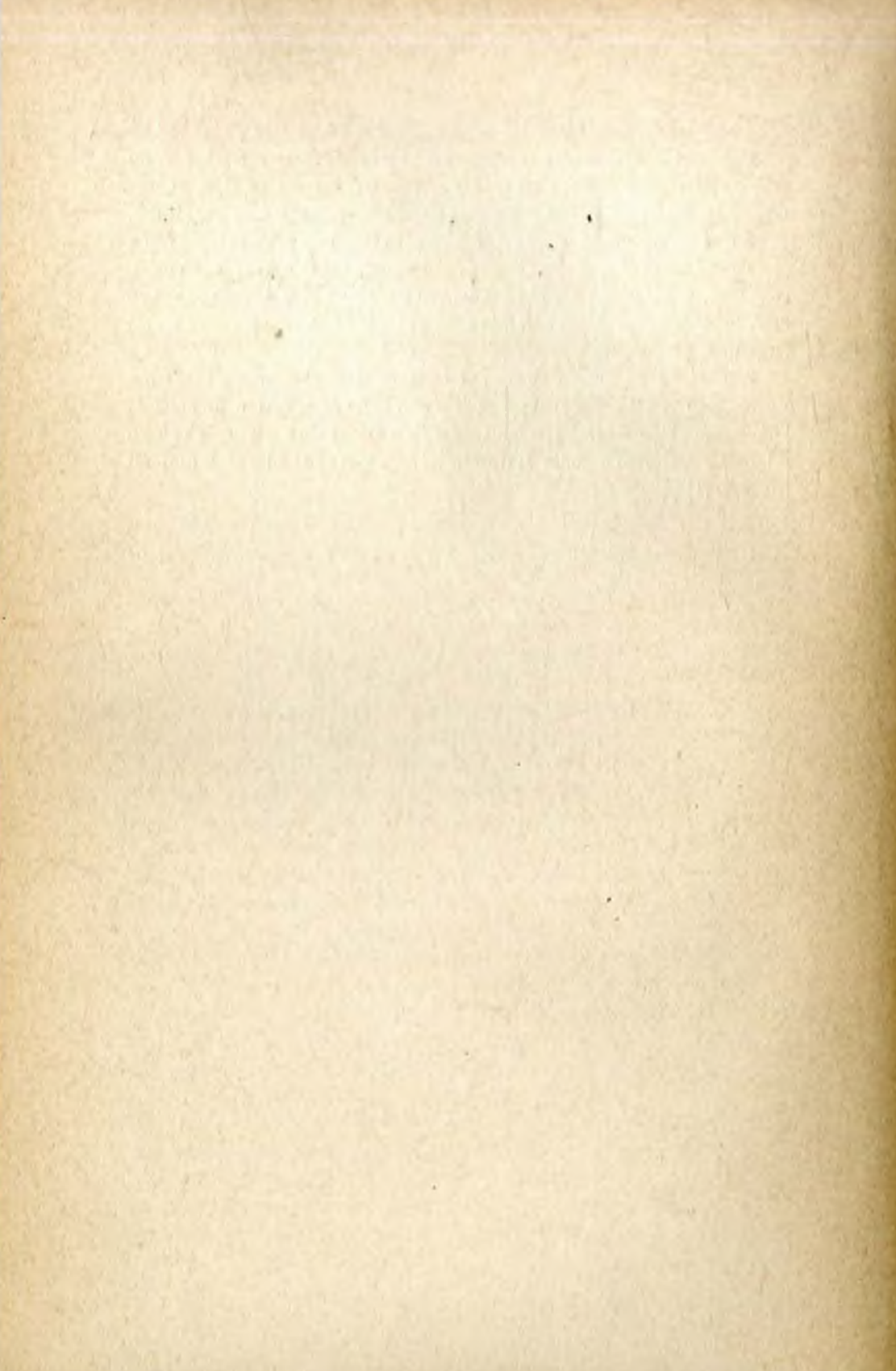
(1) Le più recenti e note definizioni sono per più versi manchevoli.

derato come mezzo per l'attuazione dell'ordine morale, del mondo dei fini, e in tal caso la valutazione morale cadendo pur sempre sulle attività individuali, che quell'ordine attuano, si forma un'etica individualistica del pari. L'etica non può mai trascendere del tutto la persona: l'obbedienza alla legge per la legge, l'azione regolatrice della ragione e qualsivoglia altro atto o modo di azione o motivo, dal quale si voglia riconoscere l'opera morale, è un fatto dell'individuo o nell'individuo, nè più e nè meno della ricerca e della fruizione del piacere. L'edonismo e il formalismo morale, *a parte subjecti* sono forme diverse d'individualismo. La moralità non è nella legge o nel canone universale, ma nella volontà o nella prudenza individuale. Diciamo morale la legge, perchè è il principio e il criterio della morale, non perchè sia la bontà o la moralità stessa. Niente per ciò di più falso che l'opposizione posta da alcuni tra individualismo e moralismo, e l'equiparazione d'individualismo e immoralismo.

22. — Dottrine morali non individualistiche per nessun rispetto sarebbero quelle che riponessero ogni valore in alcunchè di obbiettivo extra- o supra-personale, sia pure un umano prodotto o stato, come la scienza, la cultura, la perfezione della specie, ecc.; e facessero a meno di qualsivoglia valutazione morale di chi a quel fatto o prodotto abbia, e per buoni motivi, cooperato. Ma le due condizioni non occorrono in nessuna dottrina morale, neppure in quelle più generalmente ritenute universalistiche e ultra-personali, dell'Hegel, del Wundt, ecc.; neppure nel determinismo assoluto, che sarebbe stato distruggere, colla moralità, l'obbietto stesso della scienza morale. Per Hegel, la vera obbiettivazione dello spirito etico è nella comunità morale, nel costume, nello stato; ma la moralità subbiettiva, comunque depreziata, è pur sempre momento necessario del divenire di quello spirito. Pel Wundt, il più forte campione vivente dell'universalismo e oggettivismo morale, fine ultimo è l'incremento dello spirito collettivo e della cultura; ma la morale per lui non è costituita unicamente dal fine raggiunto, sì anche dal motivo onde la volontà individuale è indotta a proseguirlo. Parimenti, nelle dottrine evoluzionistiche, il fine etico della conservazione della specie, dell'incremento della vita, dell'universale equilibrio, ecc., trascende l'individuo, ma non ne lascia inconsiderati e inapprezzati gli atti e gli adattamenti individuali, onde solo quel bene può essere raggiunto o preparato. Così l'individualismo e il soggettivismo penetrano in ogni sistema oggettivo, idealistico o naturalistico, almeno come elemento del tutto.

Che se vuolsi davvero distinguere l'individualismo morale dalle dottrine contrarie, o da quelle in cui penetra come elemento subordinato, conviene intenderlo come soggettivismo empirico e personalismo, per cui l'individuo, il soggetto empirico, questo qui, così, ora, move da sè, come da centro del suo mondo pratico, ed è misura e legge a se stesso, e se può anche ad altri, quale che sia il suo fine, il suo criterio valutativo, la sua ragione di operare, e il suo motivo; e così facendo è giustificato.

Allo scopo di questo libro, a mostrare, cioè, che individualismo e universalismo sono i due aspetti inseparabili del concreto umanismo, può bastare che si tratti solamente dell'individualismo gnoseologico e religioso. Nel regno dello spirito la legge de' valori umani e normali è unica (1).

(1) Alla disamina dell'individualismo morale ed estetico saranno rivolte particolari ricerche.

Capitolo II.

Dell' individualismo gnoseologico.

I.

1. — Il solipsismo, estrema forma del soggettivismo teoretico, è appunto l'individualismo trasportato alla conoscenza. Per esso l'io, il proprio io individuale ed empirico, rinchiuso nel nocciolo della propria coscienza, certo solo della propria esistenza, è portato a porsi come centro dell'universo mondo. Di esso van distinte due forme, che, per l'intimità dei rapporti, sono spesso riunite e confuse, il metafisico e lo gnoseologico: quello per cui l'io (individuale) crede di poter dire: io sono l'unica realtà, e niente esiste che per me ed in me; l'altro, che afferma i suoi diritti almeno in teoria, e se non nega la realtà extraindividuale ed extracosciente, non ammette altri valori di conoscenza che i personali. Il solipsismo metafisico sarebbe la più logica conseguenza dell'idealismo soggettivo, perchè, se *esse = percipi*, cioè se il mondo è prodotto dall'attività dell'io, è rappresentazione e niente altro che rappresentazione, e se un io impersonale, superindividuale non esiste, o non si dimostra, e io non sono certo che dell'esistenza del mio io, il mondo è il prodotto di questo, compresi gli altri soggetti e lo stesso mio corpo; e ogni azione mia sul mondo che dico esteriore non è, di fatto, che cangiamento del contenuto empirico della mia coscienza. Ma il solipsismo non ha trovato sinora nessuna elaborazione davvero radicale e coerente, spinta alle ultime conseguenze. Il Berkely lo sfuggì con sovrana inconseguenza ammettendo un'originaria molteplicità di spiriti senzienti e pensanti indipendentemente, e trasferendo in Dio la realtà delle cose e la causa del mutamento delle nostre percezioni. Fichte potè evitarlo concependo, al di sopra dell'io

individuale ed empirico, un io puro, di cui non si comprende, neppure nel sistema delle sue idee, il modo dell'essere (sopraindividuale o soprapersonale) e dell'agire, nè la ragione del determinarsi in una molteplicità di io empirici. Più audace di tutti e più coerente Max Stirner nega ogni sostanzialità ed ogni realtà all'io puro ed universale, all'uomo generico ed ideale, ogni valore alle idee astratte e oggettive, e pone l'io unico, solitario, il proprio individuale ed empirico io, come il solo veramente esistente, il solo di cui si abbia conoscenza e sentimento, padrone di sè non solo, ma proprietario di tutto il mondo, della natura e dello spirito, cioè della *sua* natura e del *suo* spirito, non « basato su niente », cioè non soggetto a costrizioni, a leggi, a ideali, a « idee fisse », come egli dice, a realtà che l'io, l'unico, non ponga, e, posta, non possa scomporre, rifare e annientare da capo, col suo stesso formarsi, trasformarsi e distruggersi. Ma, mentre afferma tutto ciò con una risolutezza senza esempio, ha pure il sentimento che altro è creare e ricreare un'idea, altro un fatto; altro riconoscere e disconoscere, altro porre il non io nella materiale sua non-egoità: sicchè qua e là lascia riapparire, senza che egli se ne avvegga, la realtà estrinseca ed obbiettiva, colla quale è costretto a venire a patti, come se fosse senza e prima dell'io unico e proprietario, costretto a distinguere, sia pure come aspetti dell'io unico, l'io che crea dall'io che è creato, questo autoconscio e limitato dal non io, e però non assoluto, quello inconscio, senza pensiero, creatore, non si sa come, dell'io conscio e del non io; ineffabile, indimostrabile, irraggiungibile, ecc. Onde torna l'enimma, e l'io unico, empirico, conscio, implicitamente confessa da capo la sua impotenza a spiegare la realtà oggettiva, di fronte a cui, pur troppo, si ritrova servo. Tutta la sua proclamata padronanza e proprietà si riduce a padronanza e proprietà d'idee, d'apprezzamenti, di negazioni, di parole: la proprietà pratica o causale è un nuovo « fantasma », un'altra « idea fissa », di cui neppur l'« unico » può liberarsi. E allora?

2. — Il solipsismo metafisico sarebbe anche la conseguenza estrema della filosofia o dell'idealismo di data più recente, che si è detto dell'immanenza, o del dato, pel quale non dovrebbe esservi alcuna realtà trascendente, alcuna verità che non sia immanente nella coscienza, che non sia un contenuto di questa. Perchè, quando si è detto che nessun obbietto è fuori la coscienza, essendo « un essere extracosciente un pensiero impensabile (Schuppe) »; che non v'ha essere che non sia cosciente e niente di conscio che non sia esistente o nessun pensiero

che non sia un essere pensato (Schubert-Soldern), che « la coscienza è tutto il mondo », che « è un errore che il mondo esteriore non appartenga all'io », che « la mia coscienza si estende agli astri più lontani », ecc., ecc.; quando si è detto tutto ciò, e tuttto ciò deve avere un senso diverso da quello che avrebbe nell'idealismo trascendente, sarebbe naturale concludere che l'io crea il mondo, e che io pongo almeno quella parte del mondo, che è il contenuto della mia coscienza, in cui appunto rappresentativamente si fa e determina. Ma anche i filosofi dell'immanenza e del dato hanno per via necessariamente come dei pentimenti o delle resipiscenze e oltrepassano il dato (immediato) e la conscia realtà immanente, e o parlano come non dovrebbero, o negano esplicitamente la produttività obbiettiva dell'io, e sono costretti ad artificiosi accomodamenti. Infatti, essi distinguono i processi nella coscienza, ma indipendenti dalla coscienza, dai processi nella e della coscienza (Schubert-Soldern); la realtà obbiettiva dal fatto psichico vissuto; la causalità pratica esteriore dalle mere connessioni coscienti; le cose che sono *attualmente* contenuto di coscienza da quelle che sono *potenzialmente* tali; la realtà non percepita (eppure esistente!) dalla immanente nella percezione, sia pure che quella, si definisca per l'obbiettiva possibilità che diventi oggetto conosciuto; il dato immediato dall' originario *(ursprünglich Gegebene)*, ossia il contenuto della coscienza individuale ed empirica, dal contenuto di una coscienza generica o assoluta e divina (giacchè anche qui c'è bisogno d'una sopra-coscienza), i cui dati e le cui connessioni coscienti, in cui veramente consiste e si determina il reale, preesistono e postesistono a quella che è parziale e peritura, o almeno non si esauriscono in essa, che tanto è e vale per quanto partecipa alla essenza universa. E così la filosofia immanente, da una parte, coll'accennare a una oggettività indipendente, e transcosciente, abbandonato il campo dell'immanente o del dato immediato, ricade nel realismo critico che pretendeva superare, e non riesce colle sottili sue ricerche, che a riaffermare la connessione gnoseologica di soggetto e oggetto, accentuando maggiormente il lato soggettivo; e, dall'altra, ad evitare il solipsismo, è costretta, abbandonato il punto di vista puramente gnoseologico e critico, a ripristinare coll'attualità o sostanzialità d'una coscienza universale, di cui le coscienze individuali non sieno che manifestazioni o elementi, un certo modo di averroismo (Schuppe), o di teismo gnoseologico (Rehmke), che è come dire di solipsismo divino.

3. — A trattenere le menti dal solipsismo metafisico stanno anzitutto le obbiezioni che si fanno all'idealismo in genere, onde si è costretti a concludere che il sensibile non è mera sensazione, l'intelligibile o il noumeno non è mera intellezione o noo, il moto non è mero discorso, il divenire reale non è mera dialettica ideale, ecc.: l'oggetto, insomma, non è mero fenomeno del soggetto, e lo spirito che percepisce e contempla non è la potenza che, fuori del mondo dello spirito, anche contro le esigenze di questo, opera, pone e crea; e neppure quella che, nell'àmbito di questo, preconsciamente tende, vuole e fa. A trattenere dal solipsismo anche gli idealisti convinti, stanno altri fatti e ragioni. La coscienza individuale appare in un dato momento del tempo, è intermittente, variabile, angusta, evolubile; e il mondo non sorge con essa, non ha le sue alternative di esistenza e chiarezza, non si evolve parallelamente, resta sempre quello che è in tutta la sua amplitudine e con tutta la ricchezza de' suoi dati, anche se sono da quella ignorate o obliate. Il mondo è pieno di misteri, e dove trova il mistero, l'io non può essere creatore e signore. Inoltre, l'io individuale non può, a sua posta, qui, ora, determinare un dato fenomeno o un dato contenuto o modo di coscienza; è anzi impotente pure a rimuovere il reale o le parvenze da cui si sente di fatto contrariato; e per effettuare alcunchè nel mondo è costretto a valersi di forze e seguire leggi che esso trova già poste e disposte inesorabilmente. Più ancora: l'io individuale non determina neppure la sua base naturale e la sua costituzione originaria; non sceglie e conforma il suo corpo, condannato, anche se questo è brutto e malato, a subirne, per tutta la vita, l'onta o le debolezze; non si attribuisce le sue attitudini teoriche, pratiche, tecniche; quando viene al mondo, già è quello che non seppe avanti e non sa ancora di essere; più tardi, assai tardi, diventa, se diventa, capace di modificare riflessamente, solo in parte, il suo sviluppo naturale, ma quando sa quello che è e quello che può, non riesce a mutarsi sostanzialmente, e non raramente si trova, contro i suoi ideali, che pur non sono solamente i suoi, per maligna natura, destituito d'ingegno, di abilità, e inclino al male. La vita reale infrange anche l'ideale che vorrebbe incarnare nella sua persona: quello che vuole per lo più non raggiunge, e ciò che non vuole l'incoglie; invano si pente o dispera, sinchè nolente o inconscio, la morte lo finisce o lo libera. Così, neppure l'io stesso è tutto egoità; neppure nella sua sfera interna è libero e creatore; l'individuazione, nella sua radice, è atto preindividuale, e l'azione nella sua generazione e determinazione non è tutta volontaria è cosciente. Il solipsismo

metafisico renderebbe del tutto insolubile il problema del tu, ossia dell'esistenza e della natura degli altri io. Se io, in tanto mi arrogo il diritto di credere alla produttività mia, in quanto sono un io, perchè non debbo riconoscere la stessa produttività agli altri io, sì che io tanto sono fenomeno loro, quanto essi di me? O posso dubitare dell'esistenza e indipendenza degli altri io? Ma con gli altri uomini parlo, discuto, contratto o contrasto come con esseri coscienti, sapendo che essi non sono me, e che hanno idee, interessi e fini diversi o opposti ai miei. Da essi apprendo quello che, ignorato da me, era fuori della mia mente, fuori della mia coscienza; da essi patisco l'ingiuria, ecc. Ora, come può un altro io essere il prodotto del mio io, se io debbo sollecitarne il favore o combatterne la malizia, se esso è capace di produrre in me o per me un effetto di cui non sarei stato capace io, o contro di me ciò che io meno vorrei? Se fosse vero contenuto della mia coscienza, come potrebbe avere delle idee a me ignote e dei fini a me estranei, cioè avere un contenuto di coscienza che non è contenuto della mia coscienza, pur essendo esso tutto un contenuto o prodotto della mia coscienza? A ragione lo Schopenhauer faceva degno del manicomio chiunque s'attentasse seriamente a sostenere il solipsismo metafisico.

II.

4. — Non si può dire altrettanto del solipsismo gnoseologico. L'io individuale non crea la realtà universa; è un fatto; ma in quanto la realtà è conosciuta, cioè appresa e interpretata soggettivamente, l'io individuale è il punto centrale e insuperabile, è il signore del suo sistema teoretico. Quanti oggidì sostengono ciò, sono, senza dubbio, nel vero: il solipsismo gnoseologico ne pare psicologicamente e logicamente inattaccabile. Io non posso, conoscendo, uscire fuori di me, trascendere l'esperienza e l'intelletto mio, il mio corpo e la mia coscienza. Io sono io, e resto io, così quando conosco, come quando sento e voglio. Il mio sapere è ciò che so io e come lo so io; è il sapere che mi son fatto io, sentendo, percependo, riflettendo, astraendo, discorrendo, ecc., e quello a cui ho aderito per virtù di comprensione e di persuasione mia, che mi sono appropriato, a cui credo e che soddisfa lo spirito mio. Nessuno può sapere in me e per me e neppure con me: la monade io non ha

porte in cui entrino e camere in cui stiano a dottoreggiare o a consapere altre monadi. Nessuno può infondermi *immediate* una verità, nessuno ha potere d'impormi, riluttando il mio pensiero, una convinzione. Il mio pensiero è libero. Altri sapranno ciò che io so, e come lo so io, ma io non ho modo di cogliere il che e il come del saper loro, se non mediatamente. L'io nella sua intimità è inesplorabile. Apprendendo il pensiero altrui, io rielaboro ciò che apprendo, lo soggettivo e immio o espungo: le mie idee, le mie convinzioni, son sempre le mie creature: il mio sapere, come il mio pensiero, io lo vivo più della stessa mia vita, di cui molti processi ed elementi sfuggono alla mia coscienza, cioè a *me*. La ragione di tutto ciò è che io, in quanto io, non sono mera ricettività, passività come specchio che riflette le immagini esteriori, o canale d'immissione; e le idee, come già osservava Spinoza, non sono *veluti picturae in tabula mutae*, che accedano al contenuto anteriore del mio intelletto sol che io le intuisca, e restino un morto e inerte sapere. Nè esiste, come vedemmo un sapere assoluto extra- o sopraindividuale, un sistema di idee ideate e di verità verificate anteriori al pensiero degl'individui pensanti. La funzione conoscitiva non s'appartiene a un ente astratto e impersonale, a una coscienza generica od assoluta, che abbia realtà indipendente e al cui sapere per partecipazione attingano i soggetti individuali. Di tale partecipazione nulla sente e sa la reale coscienza individuale.

5. — La funzione conoscitiva s'appartiene all'individuo, cioè a un io determinato, empirico, in un dato organismo corporeo, in dati rapporti colla realtà universa; e ciò che da ciascuno è conosciuto, quanto e come è conosciuto, è nei suoi elementi materiali e formali obbiettivazione di fatti psichici vissuti ed estensione o applicazione di questi. Non si può vedere che co' proprii occhi, nè udire che coi proprii orecchi, nè toccare che co' proprii organi, ecc.; e tutto il visibile e il visto, l'udito e l'udibile, il toccato o tangibile, ecc., e in generale il sensibile, non può essere che un fatto vissuto, e conosciuto così com'è o può essere vissuto. Il contenuto della propria coscienza è tutto il materiale con cui si eleva l'edifizio del proprio sapere. L'idea concreta dello spazio è il prodotto delle individuali esperienze spaziali, il cui punto di partenza e di orientamento è il proprio corpo. L'idea concreta del tempo è il prodotto dei proprii tempi vissuti, ossia delle successioni rappresentative, della memoria dei punti costanti di esse, ecc. Le idee di sostanza, causa, fine, ecc., nascono per astrazione ed estensione di altre esperienze interne. Ciò che nella conoscenza è *a priori*

o ereditario, in quanto esiste informando e non informando che le singole menti, perde ogni carattere pre- o sopraindividuale. La necessità dei principii e delle leggi logiche ha sua ultima ragione nell'evidenza e certezza soggettiva, nella repugnanza che sente l'individuo a pensare altrimenti, mancata la quale, ogni necessità che si dice oggettiva, e che in origine è necessitazione soggettiva, sfuma. Così il sentimento (logico, generale) è l'ultimo mallevadore della verità logica, e il sentimento è ciò che v'ha di più soggettivo e incomunicabile. La certezza della realtà è nella coerenza di tutte le proprie percezioni, esperienze, idee: chi sogna o sbaglia è in balìa dell'illusione o dell'errore, che sono per lui il reale e il vero; ma anche egli solo può, alla fine, trarsi d'illusione od errore: bisogna che la veglia, la resipiscenza o l'obbiezione altrui ristabiliscano la totalità della propria esperienza o richiamino le proprie idee direttive. Nessun mezzo v'ha, per trarre d'illusione chi è malato di mente, o di errore chi non comprende l'obbiezione superante il livello della propria intelligenza. In condizioni ordinarie, i proprii concetti e giudizii risentono necessariamente del carattere delle proprie appercezioni, astrazioni, selezioni, ecc.: perciò v'ha divergenze di opinioni e definizioni, di giudizii, apprezzamenti, ecc., ecc., dove meno si aspetterebbe che fossero. In particolare, i concetti di valore, che rimontano a dati di sentimento, non hanno senso per chi il sentimento non l'ha vissuto. I pensieri che si dice vengano dal cuore, solo certi cuori predispongono l'intelletto ad accoglierli; i pensieri in contrasto col cuore sono respint o svalutati. Così, il sentimento individuale non solo certifica e anticipa in qualche modo la verità, ma esercita nella conoscenza anche una selezione qualitativa. In generale, il sistema della scienza, quale è prodotto o appropriazione d'una mente, è non solo un organismo d'idee, ma anche un organismo di convinzioni personali, di credenze, di sentimenti: è la fede scientifica del singolo scienziato; e se non fosse la sua fede, non sarebbe neppure la sua scienza. Giacchè conoscere non è mera contemplazione, fredda e indifferente, ma l'operazione e l'adesione di tutto lo spirito, di tutta la persona. Ciò subbiettivizza e individualizza anche la speculazione più astratta e disinteressata. Perciò si combatte per le proprie idee come per la propria salvezza. L'io è impegnato e interessato nel suo sapere come nella sua vita. Hanno qualche cosa di vero le parole di Fichte: ciò che un uomo sceglie per sua filosofia, dipende da ciò che egli è; perchè un sistema filosofico non è una suppellettile indifferente che si può a piacimento rifiutare o accettare, ma è animato da tutta

l'anima dell'uomo che lo possiede. È che il vero ha sempre bisogno di un punto di appoggio nell'essere. Il solipsismo gnoseologico si trova così risultante necessariamente dal carattere per essenza soggettivo, libero e personale della funzione conoscitiva e dalla inesistenza d'un soggetto teoretico sopraindividuale o d'un sapere assoluto extra- o sopra-soggettivo.

6. — Ma chi dal solipsismo gnoseologico volesse concludere all'inesistenza del sapere oggettivo e normale, al carattere individualistico della scienza, oltrepasserebbe le premesse e la realtà dei fatti. Il solipsismo importa niente più che la produzione, la scoperta, la convalidazione e la certezza individuale del sapere che diciamo oggettivo; non il sapere solitario e di valore ed uso esclusivo. Nel fatto, non v'ha tanti sistemi di concetti e di giudizii scientifici quanti v'ha individui. Le stesse divergenze di opinioni, che non siano accidentali e cerebrine, oltrepassano il parere individuale. L'individuo, mentre è sè, e sè solo, non produce o convalida esclusivamente a suo modo, nè è certo egli solo: e il vero e il falso non dipendono dal suo libito o dalla sua particolare costituzione mentale. Il vero non ha valore, e il falso non ne è destituito che per l'individuo il quale giudica e apprezza; ma il giudizio obbiettivo non porta l'impronta esclusivamente individuale. Solo se mancasse ogni generale principio conoscitivo e ogni criterio di verità e di certezza, il solipsismo potrebbe riuscire nella conoscenza all'individualismo assoluto. Perchè, dove ciascuno seguisse proprie leggi di pensiero e nulla fosse vero e nulla falso per tutti, o dove, per l'impossibilità della critica, tutto fosse egualmente vero, e mancasse ogni ragione di preferire l'una all'altra opinione individuale, ciascuno avrebbe le proprie opinioni e vorrebbe attenersi ad esse per ciò solo che sono sue. Ma se, invece, ci è qualcosa ad accomunare tutte le coscienze individuali, non dico già in una unità di coscienza superiore o sopra-individuale, ma in un consenso di teoria; se, cioè, tutti i soggetti empirici, per la sostanziale identità delle leggi della loro sensibilità e del loro intelletto, senza cessar di esser se stessi e perdersi in altrui, ciò che non possono mai neppure volendolo, sono portati spontaneamente a percepire, pensare, formarsi la verità allo stesso modo, avere conoscenza per contenuto e per forme identiche, — il fatto della funzionalità individuale del conoscere, certificarsi e convincersi, non distruggerebbe l'oggettività o comunanza del sapere. Chè oggettivo, dal punto di vista gnoseologico, è niente più che onni-soggettivo e normale. Ora tale è il caso del sapere che a ragione può dirsi

umano, cioè sapere del genere. Lo stesso scetticismo, in quanto vuol essere una filosofia valevole almeno per tutti i sapienti, esige l'accordo intorno alle ragioni del suo essere e alle menti che debbono accoglierlo, e con ciò è già fuori del solipsismo esclusivo.

7. — In generale esiste accordo intorno ai dati immediati dell'esperienza e ai supremi principii e canoni del sapere. Chi sente non sente allo stesso modo egli solo: v'ha identità sostanziale di costituzione fisiologica in tutti quelli che sentono, e gli stessi stimoli provocano reazioni qualitativamente, se non quantitamente, identiche. Se la mia sensazione di rosso non posso attestare essere identica a quella di un altro per l'impenetrabilità dell'io altrui e la soggettività del fatto psichico, è un fatto che ciò che obbiettiviamo come rosso lo teniamo entrambi egualmente distinto dagli altri colori. Almeno in questa distinzione adunque noi accomuniamo il nostro sapere sensibile. Le illusioni e le allucinazioni sono casi straordinari, che io posso correggere nello illuso o allucinato, provocando, conforme alla esperienza mia e degli altri, l'integrazione e rettificazione dell'erronea esperienza sua. Parimenti comune è la forma del tempo in cui si manifestano tutti i fenomeni psichici; la forma dello spazio sotto cui percipiamo le immagini visuali, ecc.; comuni sono le leggi psicologiche che governano la vita rappresentativa; comuni i principii e le leggi statiche e dinamiche dell'intelligenza. Noi riconosciamo una cosa altra volta veduta insieme; ci accordiamo intorno a ciò che è evidente, e intorno agli assiomi fondamentali della scienza, a un ragionamento conclusivo; ci accordiamo intorno alla esigenza del sapere scientifico, per la quale siamo tutti egualmente portati a non contentarci del che e a cercare il perchè e il come. Abbiamo comune il linguaggio, in cui è deposto l'identico sistema di concetti, posto a prova di comunicazione ogni istante; e abbiamo comune il patrimonio storico della cultura, che accumularono successivamente migliaia e migliaia di generazioni, come se lavorassero a un edifizio comune, ed al quale ciascuno di noi attinge, secondo il suo potere, per nutrire il proprio spirito. Ora, queste possibilità di intendere e appropriarsi i risultati del pensiero altrui, e, se definitivi e certi, trovarli conformi alle esigenze del pensiero nostro, questa insegnabilità della scienza e questa cooperazione storica o consenso umano delle menti, è la confutazione di fatto di ogni esclusivismo teoretico e di ogni pretesa dello scetticismo individualistico. Anche quando fosse provato che la realtà universa è per noi nulla più che un'illusione o un fenomeno, si potrebbe sempre

dirò col Lange che la realtà è il fenomeno per il genere, il fenomeno costante, laddove la parvenza ingannevole è un fenomeno per l'individuo, fenomeno accidentale o transitorio, che è un errore appunto perchè gli si attribuisce la vera realtà, cioè un valore teoretico per il genere. Nè in quanto illusioni entrambe, ha l'una, nel sistema delle rappresentazioni e nei rapporti pratici, lo stesso valore dell'altra, in quella guisa che le immagini del sogno non hanno lo stesso valore delle immagini della veglia. Perchè le percezioni esatte che rispecchiano l'ordine fenomenico costante e uguale per tutti, si trovano nel pensiero d'accordo fra loro; e seguendo le loro indicazioni e la loro connessione causale si può esercitare sulle cose e sulle persone una efficacia pratica, laddove l'individuo che segue la sua illusione e il suo errore si trova necessariamente impigliato in contraddizioni, con sè e cogli altri e colle cose, ed è destinato a fallire lo scopo. Solipsistica in senso esclusivo è dunque veramente ogni illusione, ogni giudizio turbato da elementi passionali, ogni appercezione imperfetta o interpretazione inesatta, in breve, ogni errore. Ma l'individuo stesso non persiste in esso che per deficienza temporanea o costante d'intendimento e di serenità. Ordinariamente, accortosi o fatto avvertito dell'errore, libero da interessi estranei alla conoscenza, rinnega nell'intimità del suo pensiero l'errore: tratto dalle esigenze del suo stesso pensiero illuminato, rientra nella comunanza delle vedute degli esseri razionali, e sacrifica, sia pure a malincuore, illusioni anche care. Qual prova migliore che il pensiero solitario e irreale non soddisfa il suo spirito? Anche se si tratta di concetti e giudizi di valori, basati sull'esperienza, necessariamente individuale, di sentimenti, non trova luogo un individualismo davvero exlege. In mezzo alla grande varietà e contrasto di essi, son pur notevoli certe valutazioni costanti, comunque l'uomo vi sia pervenuto. Certe apparenti eccezioni sono facilmente ridotte da un'accorta osservazione alle leggi ordinarie della vita sentimentale. L'errore individuale di graduazione, dipendente da mancanza d'esperienza sentimentale, o da deficienza di gusto, non è più grave dell'errore teoretico dipendente da deficienza d'intendimento o di coltura, e, come questa, è anzi una condanna che una giustificazione del giudizio individuale.

8. — Neppure il fatto che il sistema delle proprie idee è inevitabilmente il sistema delle proprie credenze, e come tale ha tutto il colorito della soggettività e degli interessi individuali, rende in alcun modo legittime le pretese esclusive dell'individuo nella sfera del sapere.

Perchè, o le proprie credenze sono credenze razionali, e la soggettività dell'interessamento non ne diminuisce o accresce il valore oggettivo, o al contrario sono prive di questo valore e rientrano, nella categoria dei pregiudizii e degli errori che l'individuo stesso, reso accorto e illuminato, può indursi a rifiutare. Ciò che distingue la fede religiosa dalla fede scientifica, quando è veramente sincera e viva, è che quella è scevra da ogni dubbio, s'impadronisce di tutto lo spirito e può rendere cieco e schiavo l'intelletto, laddove questa, per l'abito che i processi scientifici fanno acquistare al pensiero, non è mai scevra di dubbiezze, nè così soda che, fattosi manifesto l'errore, non possa essere indebolita o disciolta. L'ostinazione in un indirizzo scientifico lungamente seguito, ma alla fine dimostrato fallace, è indizio di misoneismo e di servilità abitudinaria di mente. Non v'è che una certa filosofia (non diremo già, col Fichte e col Nietzsche, la filosofia), naturalmente sottratta ad ogni controllo critico e destituita d'ogni base scientifica, la quale sia il campo del sapere, in cui l'individuo può far valere un po' più la propria soggettività, come l'artista nell'opera sua geniale o il contemplatore dell'opera d'arte nel giudizio di suo gusto. Perchè quei palagi d'idee e di chimere che sono certi sistemi filosofici, e quelle mistiche apprensioni o rivelazioni che ne sono il fondamento, benchè non trovino ragione che nella fantasia creatrice o nel cuore o nella coscienza dei loro architetti, e non possano pretendere ad alcun valore oggettivo e universale, pur possono giustificarsi di contro alla scienza che ha suoi limiti invalicabili come nobili aspirazioni e tentativi che fa l'individuo di oltrepassare quei limiti e cercare comunque un punto di luce, dove i più non vedono e non possono vedere che tenebre. Ma anche qui non è luogo per l'arbitrario e il cerebrino. Ciò che dà origine alla speculazione metempirica è pur sempre un supremo bisogno razionale di unità ed armonia, un bisogno di tutto lo spirito inquieto intorno al suo essere e al suo destino. E se non si può condannare la confessione, che non teme smentita, d'un'anima a cui pare d'aver intuito il sommo vero, o l'ipotesi non verificabile, ma geniale ed ardita, intorno a ciò che è sottratto ad ogni esperienza, non però queste cose possono mancare di ogni credibilità.

9. — Più speciosa che importante contro il carattere necessariamente universalistico del sapere sarebbe l'obbiezione che la verità può esistere in una mente sola, mentre le altre tutte siano nell'errore, e non preparate a riceverla. Qui di fatto l'individuo può affermare il diritto del suo pensiero solitario contro l'universale. Egli ha ragione

Verità
Univ.

e la coscienza del genere umano ha torto. Copernico, Colombo, ecc. erano essi soli, o quasi, in possesso della verità. Ma chi ben guardi, anche in tali casi non è già il sapere scientifico d'un individuo in contrasto colle esigenze universe del sapere. Il vero che sia scientificamente certo non può essere che uno. Il contrasto è propriamente tra verità e errore ritenuto universalmente per verità, tra un reale e un perfetto accordo di tutte le percezioni e le idee, e un accordo soltanto provvisorio e imperfetto. Vero, definitivamente vero, non è solo ciò che è universalmente ritenuto tale, ma quello di cui non si può, a nessun patto, ritenere il contrario. La necessità è l'altro carattere essenziale della verità: e la verità non è necessaria che quando, provata, s'impone incontestabilmente e per sempre alla mente, nè la prova è definitiva che quando sia sperimentale o apodittica. L'universale coscienza può trovarsi, per difetto di critica o di metodi di accertamento, per una falsa direzione data da secoli al pensiero o per altre cagioni, sotto il miraggio d'una falsa certezza. L'individuo rompe l'illusione secolare e generale col potere della critica, discopre la verità nova e ne adduce le prove; urta contro l'abito comune di pensare, sconvolge lo scibile, provoca proteste, ecc., ecc. Ma egli non si è valso di proprie forme e leggi gnoseologiche, non fa appello a principii primi, noti a lui solo. Se ne richiama, per lo più, ai principii generali, già noti, o raramente è costretto a contraddirli, se ne richiama alla logica eterna della mente umana; dimostra che l'errore secolare fu cagionato da deviazione inconsiderata dal retto cammino o da falsa applicazione di principii veri. Egli parla in nome di tutti, in nome del costante e necessario, che è l'essenza del loro pensiero, contro l'accidentale e provvisorio che ne è un lato manchevole e perituro. Egli non è per lo più che o un rettificatore, o un precursore, o un veggente, cui il sole della verità apparve prima che agli altri, per essersi potuto collocare a un punto di vista più diretto o elevato. Ma per ciò appunto che egli ha colto il vero, questo non resterà monopolio della sola mente sua, o almeno non è destinato a restare. Ciò che prima è stata anticipazione del genio per la quale non era ancora maturo l'intelletto comune, coll'elevarsi di questo alla altezza di comprensione di quello, coll'appropriarsene i risultati, diventerà presto o tardi patrimonio comune. Il genio, dunque, non è solipsista: il solipsismo gnoseologico qui non ha senso: si tratta di rielaborazioni o prelaborazioni scientifiche. Il genio rifà in breve tempo col suo intelletto il cammino fatto dall'umanità, e sulla stessa via, sulla

via maestra della verità universale, egli corre oltre, ad attenderla. A ragione si è detto che il genio scientifico è in sostanza celerità. A ragione Schelling dice che l'evoluzione del pensiero individuale deve essere nel tempo stesso l'evoluzione del principio presente nel pensiero, principio che costituisce la facoltà di conoscere e le comunica il potere di uscire dalla sua attitudine passiva. — Dopo tutto ciò, ne pare lecito conchiudere che, se il sapere è sempre il fatto d'un soggetto empirico, d'un individuo, questo stesso si trova portato dalle condizioni formali di esso, dalla natura stessa del suo pensiero, a normalizzarsi, a trovare la pace del suo intelletto nel κοινὸς λόγος, a lavorare con tutti e per tutti alla consecuzione della verità, che ha valore universale. L'individualismo gnoseologico ha suoi limiti e suo controllo nell'universalismo della coscienza teoretica.

III.

10. — Ora è più facile mostrare l'inanità di certe più audaci affermazioni d'individualismo teoretico, proprie de' tempi nostri, per le quali la verità si troverebbe ridotta agli accidenti mutevoli delle coscienze individuali, o ricercata fuori delle attività logiche, o per estranee mire individuali del tutto svalutata. Io accenno soltanto alle opinioni gnoseologiche di Sören Kierkegaard, Max Stirner e Federico Nietzsche, tre pionieri dell'individualismo contemporaneo, non esclusivamente pratico. — Il Kierkegaard, filosofo e teologo danese (1813-1855) (1), distingue la « *conoscenza essenziale* » da quella che non è tale; ed essenziale per lui è soltanto la conoscenza che si rapporta direttamente all'esistenza e attività personale, dunque la conoscenza etico-religiosa. Ogni altro sapere, naturalistico, matematico, storico, gli è indifferente. Ciò di cui abbisogno, egli dice, è venire in chiaro intorno a ciò che *io debbo fare*. La questione mia non è già ciò che debba conoscere — ad ogni azione deve precedere una conoscenza — ma l'intelligenza del mio destino: che io veda, cioè, che cosa propriamente la divinità vuole da me. Se val bene trovare una verità, la verità per me è

(1) Sono costretto a valermi delle traduzioni tedesche degli scritti principali del Kierkegaard, essendomi ignota la lingua originale.

trovare l'idea per la quale io voglio vivere e morire. Ma che mi giovrebbe poter trovare una siffatta verità *obbiettiva,* quando poi per me stesso, per la mia vita non avesse alcun profondo significato? Quello di cui io avrei bisogno, sarebbe condurre una vita pienamente umana, invece d'una vita puramente teoretica: non basare gli sviluppi del mio pensiero sul così detto oggettivo, su qualcosa che non fosse proprio mio, ma su ciò che fosse connesso colle profonde radici della mia esistenza, per le quali io son cresciuto, a dir così, col divino, dovesse pure tutto il mondo andare in frantumi. Di questo io ho bisogno, e a questo tendo. Tale è il programma del Kierkegaard. Ma come raggiungere la conoscenza « essenziale » ? Il pensiero non può cogliere la realtà vivente, la certezza veramente obbiettiva. Ciò che esiste è solo il concreto, il singolo; e il pensiero guarda all'astratto, all'universale, che è mera forma logica: pensando il reale, lo trasforma in pensato, in possibilità. Di più, l'esistenza diviene sempre, non è pel pensiero un sistema chiuso, e il futuro è incerto. Il sistema dell'esistenza chiuso in Dio e per Dio, è sempre aperto per noi. Ciò appare una contraddizione, un controsenso. Dio stesso, se non diviene, non deve essere esistente. Altre mille contraddizioni ci presenta la natura. La verità oggettiva è dunque nell'irrazionale, nel contradittorio, nel paradossastico. « La verità è il paradosso » : questo è « una determinazione ontologica », esprime il rapporto fra la conoscenza umana e la verità eterna, irraggiungibile. Intanto, l'incerto e il paradossale non possono bastare per la « *conoscenza essenziale* ». Vuolsi per questa proprio la verità eterna, e altra via per coglierla che quella del pensiero logico. La verità *essenziale* può esser colta soltanto nell'essere profondo della persona a cui deve servire, solo nella forma della soggettività personale, come oggetto di sentimento e di passione. La verità è però subbiettività (personale), anzi « la subbiettività è la verità ». Giacchè, soltanto ciò che è compreso con subbiettiva energia e passione, che è obbietto di fede potente, può essere la verità. Quando di due uomini, l'uno, nello stato di personale non verità, cioè d'incertezza o di apatia, prega il vero Dio, l'altro, con tutta la passione dell'infinitudine, prega un idolo, quegli in realtà prega un idolo, questi in verità Dio. Si tratta, adunque, meno del *che*, che del *come*, meno della realtà obbiettiva, che della energia e interiorità personale di comprensione. Più grande anzi è l'incertezza obbiettiva e contradittorio il contenuto del sapere a cui l'individuo tiene fortemente sospesa la sua vita, o più alta è l'interiorità personale o la verità. « La verità è un giuoco d'azzardo » ;

è nella ricerca indefessa di proseguirla. Così, il contenuto dommatico della religione, pieno di contraddizioni e di assurdità, per esser causa di tanto potere e di tanta passione nell'individuo, cioè della più alta forma di vita personale, può assurgere al grado della più alta verità. Tale è il pensiero del Kierkegaard, che passiamo a disaminare.

11. — Lasciamo pure da parte ogni discussione intorno al concetto dell'esistenza, alle contraddizioni del reale, alla natura del divino, alla preminenza e indipendenza del sapere etico-religioso da quello che non è tale, e guardiamo solo a ciò che tocca la gnoseologia. Se il Kierkegaard avesse voluto dire solamente che una verità, la quale non interessi profondamente la personalità, non diventa convinzione profonda, fede direttiva della sua condotta, e non ha valore etico-religioso, che per lui è il valore essenziale, nulla ci sarebbe forse da obbiettare. Solo le idee che hanno con sè il calore della passione sono davvero idee-forze, idee pratiche e praticate; e solo delle verità, che sono anche massime del nostro operare, si può dire che abbiamo certezza piena e incrollabile. Ciò che è dubbio, può essere pure accolto ipoteticamente e in via provvisoria dall'intelletto, e servirgli a qualche cosa; invece, la volontà che si risolve all'azione in conformità d'una massima, ha già superato lo stadio della perplessità e del dubbio intorno a questa. Se, inoltre, il Kierkegaard avesse solamente detto che la verità è subbiettività, in ciò non sarebbe ancora nulla di erroneo o di pretensioso, come nulla di nuovo. Il vero, come ogni altro prodotto spirituale, e appunto perchè tale, è coscienza, internità, subbiettività. Ma già sarebbe necessaria una limitazione; la verità non è subbiettività puramente individuale e accidentale, per quanto non possa essere che obbietto d'una mente individuale; perchè non si esaurisce nell'individuo e non si misura da' suoi accidenti. La verità è subbiettività generica, universale, necessaria, ciò che noi abbiamo convenuto chiamare oggettività, di fronte agli accidenti della subbiettività individuale (II, II, 9). Quando poi il Kierkegaard, tirando al paradosso, crede poter reciprocamente affermare che « la subbiettività è la verità », anzi che la subbiettività personale e passionale è la verità, nel primo caso dice cosa almeno inesatta e vaga, nel secondo, cosa falsa del tutto. Non ogni forma della subbiettività è un fatto teoretico, e non ogni subbiettivo fenomeno teoretico è verace. Non sono teoria o pensiero nè la subbiettività che chiamiamo sentimento, nè quella che chiamiamo tendenza, non l'energia passionale nè il conato desiderativo. D'altra parte, non sono fenomeni veraci nè l'allucinazione, nè l'illusione, nè il sogno, nè le altre com-

binazioni fantastiche, nè l'appercezione imperfetta, nè il sofisma: fenomeni, questi, eminentemente soggettivi, come tutti gli accidenti della coscienza individuale. Il forte sentimento o la passione onde possediamo un'idea, una credenza, o ne siamo posseduti, e l'energia che sono capaci di sprigionare nella nostra coscienza, per cui sentiamo rinvigorita la nostra personalità, non bastano a cangiare l'illusione o il sogno in realtà, il sofisma in ragionamento conclusivo, il falso in vero. Il sentimento nulla sa di oggettivo, nulla di vero e falso e nulla ci apprende per se solo: esso non è che la valutazione immediata dello stato del soggetto, delle sue tendenze e attività, o l'apprezzamento non teoretico del significato che le cose, cui esso ignora, poste in rapporto al soggetto, hanno cogli interessi di esso: è piacere, dolore, serenità: « subbiettività subbiettiva », come dice l'Hamilton; e perciò non idoneo a convalidare o comprovare in nessun modo il valore teorico ed oggettivo d'un'idea, d'una credenza, ecc. Il sentimento logico, di cui parlammo innanzi (III, II, 5), indice della soddisfazione o insoddisfazione dell'attività conoscitiva, dell'adesione o ripugnanza dell'intelletto non ha un significato nella conoscenza che per essere un sentimento generico o universale; ed è piuttosto un ultimo motivo per l'intelletto di tenersi sicuro, che non un sostituto di esso: infatti, non precede l'operazione intellettiva, ma l'accompagna e segue. In generale, il sentimento, dove non si tratti di giudizii di valore (soggettivo), nei quali è la materia delle rappresentazioni predicative, e quando non è quello che accompagna l'esercizio della funzione conoscitiva, è piuttosto elemento disturbatore di questa: colora di sè il giudizio, placa i dubbi, assopisce i poteri critici, ottunde il senso della ricerca disinteressata, ecc., ecc. Peggio ancora, quando raggiunge l'intensità e la violenza della passione, perchè può condurre al monoideismo, a l'allucinazione, ecc.

12. — A che giova la profonda certezza personale dove vuolsi l'accertamento universale e obbiettivo? La verità resta tale per tutti gli altri, anche quando io non ne sia certo, o mi sia indifferente; e l'errore non cangia di natura per essere io appassionatamente certo che è la verità. La profonda certezza personale è valida come certezza finchè dura, ma non è sicura da amare delusioni, come solamente la verità. Una falsa certezza, la fede passionale e simili credenze subbiettive, nonchè raggiungere la verità essenziale e incrollabile, rischiano di perdere la persona che le ha, orientando male la sua vita. L'idea, per la quale definitivamente si deve voler vivere e morire, non è bene che sia soggetta al rischio della falsità e della delusione. Può la per-

sona, dove si tratti de' suoi interessi « *essenziali* », contentarsi d'una verità che sia « un giuoco d'azzardo »? Se anche la realtà oggettiva non si può cogliere col pensiero, qual profitto a seguire ciecamente le rivelazioni del proprio sentimento, doppiamente relative, e non quelle del pensiero e del sentimento comune, che l'esperienza della specie e la critica han messo al sicuro almeno dagli errori più grossolani e dalle delusioni? Nel fatto, non è pur sempre col pensiero critico che il Kierkegaard vorrebbe giustificare il ricorso al proprio sentimento?; non ci conduciamo nella vita pratica secondo le verità fenomeniche provate e riprovate dal κοινὸς λόγος?; e non è il sentimento comune la più sicura malleveria dei valori imperituri? Prestar poi fede all'assurdo dopo il lungo lottare e il lungo patire della coscienza che vi repugnava, accoglier con passione, dopo aver domo l'intelletto e soffocati i suoi dubbi e le sue esigenze, può essere esteticamente interessante, come ogni tragedia dell'anima, ogni catastrofe in cui soccomba immeritamente un eroe; può essere anche meritorio, come nova forma d'ascetismo irrazionalistico, dal punto di vista della coscienza religiosa, e qualcuno dice anche della morale; ma non è certo dar prova di spirito scientifico. Il *pathos* non è forma logica, non è elemento gnoseologico: il suo campo è fuori quello del sapere e della verità. Voler confondere le due sfere è ricadere nella peggiore forma di pragmatismo, l'individualistico e passionale. Il Kierkegaard, com'è manifesto dalle parole citate di sopra, vi ricade per proposito deliberato, noncurante che il mondo vada in frantumi, e prima di tutto la logica. A lui importa intendere ciò che ha valore per lui ed elevare il senso del valore personale; e sacrifica a questo le ragioni universali del vero. Ma come si può più avere il diritto di parlare di quell'elevamento, quando si comincia dall'abbassare ciò che della persona è la qualità più eletta, se non la più individualizzatrice, la regola della vita, se non l'organo dei valori, voglio dire il pensiero, la ragione?

IV.

13. — Sören Kierkegaard, per disperato amore della verità essenziale, si getta in braccio alla passione e cerca la salute del suo io in una certa maniera d'ascetismo antintellettualistico. Max Stirner (Caspar Schmidt: 1806-1856), per tema che la verità limiti la libertà

dell'io unico, solitario, che ha in sè ogni salute e ogni bene, gliela lascia calpestare con tutto il resto. Ogni idea generale, astratta, razionale, ogni legge, dovere, ideale, tutto ciò che governa le menti, che è santificato dalla coscienza comune, che informa e regola il costume, diventa per lui obbietto d'abbominio: sono « idee fisse », « ossessioni », « spettri », ombre scambiate per realtà, causa d'ogni oppressione, asservimento, sfruttamento dell'individuo. « Lo spettro più opprimente è l'uomo », l'uomo astratto, la natura umana colle sue pretese esigenze universali e razionali, che tiranneggia e infelicita l'uomo individuo, il solo che esista veramente e che, creandosi quel fantasma, s'è creato un terribile padrone, ha distrutto la sua libertà e la sua felicità. « Prima si era zelanti in nome della ragione divina contro la debole ragione umana, ora in nome della ragione umana contro « l'egoistica », che è disprezzata come irragionevolezza. E pure non v'è di reale che questa. Non la ragione divina nè l'umana è realmente esistente, ma soltanto la tua e mia ragione, quale che sia, come e perchè tu e io esistiamo ». Ora, come tutto ciò che vuolsi fondare sull'universale ragione umana, così anche la verità è uno spettro pauroso e nulla più. Vuol essere non un qualunque pensiero, ma « il pensiero che sopravanza tutti i pensieri, il pensiero inattaccabile, « assoluto », « santo », ecc.; ed esercita di fatto uno straordinario potere sulle menti. Ma questa signoria, come ogni altro dominio spirituale, dipende dall'impotenza dell'individuo che ne è ossessionato, e la sua signoria è il solo documento del suo valore. Ma l'individuo deve liberarsi anche da essa: finchè uno crede alla verità, non crede a se stesso, è uno schiavo, un uomo « religioso »; e di liberarsene ha potere. La verità è un pensiero come un altro; e come io mi ritrovo dietro le cose come spirito, così debbo ritrovarmi dietro i pensieri come creatore e proprietario. La verità ha il suo valore non in sè, ma in me: per sè è senza valore. Vero è ciò che è *mio*, falso quello a cui io sono soggetto. La verità è mia creatura. La verità uno se l'appresta quale e quando gli conviene, non altrimenti che i cibi di cui ha bisogno lo stomaco: cavolo, oggi, o non cavolo, a piacimento. Nessuna intrinseca necessità lo trattiene: le verità sono delle frasi, delle espressioni, delle chiacchere, del logo; legate le une alle altre, cucite, allineate; di esse si compone la logica, la scienza, la filosofia. Non c'è verità di sorta, non il diritto, non la libertà, non l'umanità, ecc., dinanzi a cui l'individuo si debba inchinare. E però « tutte le verità sottoposte a me mi sono care »; una verità superiore a me, secondo cui io debba

dirigermi, io non la conosco. L'individuo è più che la verità, la quale non è avanti di lui; anzi « per me non si dà alcuna verità, perchè sopra di me non v'è niente ». L'io dell'individuo sta sopra le leggi del pensiero, dell'evidenza, ecc. Creatore e proprietario di tutto, ciò che prima ha creato può disciogliere, disfare e rimuovere da sè o far ricadere nel nulla. Tale è la dottrina gnoseologica dello Stirner, se dottrina può dirsi e non piuttosto la confessione d'una serie di taglienti paradossi germinati nel suo spirito scettico e insofferente. In verità, l'individualismo gnoseologico, e come vedremo manifesto, ogni altra forma che ne dipende, raggiunge gli estremi limiti, o piuttosto non ha limiti. Siamo in piena anarchia del pensiero, o, più generalmente, in piena anarchia. Ma per ciò appunto sarà più facile mostrarne l'inconsistenza.

14. — Perchè la gnoseologia dello Stirner avesse qualche fondamento di verità, si dovrebbe poter dimostrare almeno questo: 1) che l'io individuale è *causa sui*, inizio e posizione assoluta di sè, e sempre di nuovo, in ogni momento; 2) che v'è un assoluto indeterminismo logico; 3) che nella vita pratica è possibile all'individuo condursi e adoperare le cose, come se non vi fosse alcuna necessità oggettiva, o in contraddizione d'ogni verità stimata oggettiva. Ora, niente di tutto ciò si può sostenere. L'io individuale, quando ancora non è, non è; e quando appare, è già quello che è, senza che abbia scelto di essere quello che è. La creazione e la proprietà dell'origine del suo essere e del suo pensiero gli sfugge (cfr. II, n. 2). Egli dunque è posto, determinato, formato; qualcosa s'individua in lui, che non è lui, perchè è prima di lui, senza di lui e sopra di lui. Alla schiavitù del suo nascere, così o così, egli non si sottrarrà mai: la riflessione moverà pur sempre, così o così, dall'innato essere pensante: il suicidio lo libererebbe dal continuare a vivere e pensare, non dall'essere nato; e non vi s'indurrebbe che per essere nato in quel dato modo pensante e volente, o per avere le native disposizioni reso possibile un certo risultato educativo. Non v'è, diciamo pur troppo!, l'anarchia delle origini, la libertà di scelta delle facoltà pensanti. Orbene, l'io presente, empirico, presuppone e subisce quell'io primo, almeno formale, ma più che formale, quell'io fatale, anteriore alla sua (conscia) esperienza. Lo Stirner dirà, sì: « io non mi presuppongo, perchè io, in ogni momento, creo e pongo me stesso, e per questo solamente io sono, che io non sono presupposto, ma posto e posto di nuovo solo nel momento che io mi pongo; cioè io sono creatore e creatura in uno ». Ma queste

parole dimostrano che lo Stirner, come tanti altri filosofi idealisti, equivoca sul significato di porre riferito allo spirito, e non solo non s'è posto il problema delle origini dell'io e del pensiero, ma neppure ha pensato alla continuità e identità della coscienza, e al significato che tutti i dati e momenti anteriori della vita psichica, e le tracce durevoli che questi lasciano dietro di sè, tutta insomma la storia della coscienza empirica, hanno per la vita d'ogni momento dell'io. Giacchè io, mentre sento, penso e voglio, sono più che l'io momentaneo impegnato nel presente sentire, pensare, volere; sono l'io mio primo e l'io mio divenuto, che determinano l'io puntuale, o, per dir meglio, l'io momentaneo e puntuale è solo un momento del mio io totale, del mio io primo divenuto. Io, dunque, non mi creo e pongo totalmente ad ogni istante, nè come essere nè come pensiero, che perchè e in quanto già sono o necessariamente sono. Pormi, nel mondo della coscienza, ha il significato di esser conscio, di ripiegarsi su se stesso, di sapere quello che sento, che penso, che voglio, non mai quello di posizione assoluta, posizione di essenza e di esistenza. In fondo, si possono ripetere qui contro lo Stirner tutte le obbiezioni che si rivolgono contro il solipsismo metafisico (III, II, 3).

15. — D'altra parte, l'indeterminismo logico è assurdo e inconcepibile. Un io che pensa, parla e ragiona è già un io costituito logicamente. Pensare, e non pensare secondo le forme o le leggi necessarie del pensiero, non è possibile o non è pensare, come un vivere fuori delle leggi della vita o un cadere fuori della legge di gravità non è vita e non è caduta. Pensare non si può senza distinguere, non si può senza concetti. Giudicare non si può senza porre un rapporto predicativo tra due concetti. Ragionare senza discorso, senza inferenze, che sarebbe mai? E tutto ciò si fa in virtù e in forza di principii e di leggi, di fronte a cui la libertà individuale è nulla. I principii e le leggi, logiche non sono solo necessarie, sono necessitanti. L'anarchia del pensiero è il regno dell'ignoranza e dell'errore: dove manca il padrone tutti per un momento si credono padroni; ma il pensiero oggettivo è davvero un padrone, che domina e conquide tutte le menti; un padrone però a cui è grato obbedire, a cui dorrebbe di non obbedire. Lo stesso errore individuale non è violazione totale delle leggi del pensiero, ma solo di alcune di esse. Un io che volesse negare o trasformare le leggi del pensiero, nel suo stesso proposito è governato dalle leggi del pensiero che vuol negare o sconvolgere. Nè è impossibile sottrarsi solamente alle leggi formali: il contenuto stesso

del pensiero non è di libera disposizione individuale. Io non posso alterare il contenuto di fatto di una mia percezione o confonderlo con altro contrario e diverso. Io non posso volontariamente transporre i termini d'una serie mnemonica, o traslocare i dati spaziali. Io non posso considerare come accidentale ciò che permane sempre nelle mie percezioni, e come sostanziale ciò che è variabile e transeunte. Io non posso, a mia posta, invertire l'ordine causale dei fenomeni, quando per ottenere l'effetto preparo i mezzi. Io posso negare a parole l'evidenza, ma l'evidenza s'impone, mio malgrado, al mio intelletto. La verità che mi dispiace, io non posso rimoverla dal mio spirito: è una vera sventura che essa abbia per me la potenza d'un' « ossessione », d'un' « idea fissa », che io non possa negarla e discioglierla come un fantasma di sogno o un'illusione. Ecco, io sono perseguitato dall'idea d'una mia colpa reale, o io so d'esser malato davvero: ho un male proprio qui nel mio cuore, e il dolore del pensiero supera quello corporeo. Vorrei allontanare l'idea tormentosa, la verità della mia colpa, la verità e locazione della mia malattia, ma mi vi accingo invano. Io, vedi, il creatore e proprietario della verità, mi trovo, quando più vorrei mettere a prova il mio potere creativo e distruttivo e il mio diritto di proprietà, di alienazione e liberazione, mi trovo schiavo delle necessità reali e però della verità o delle idee ad esse conformi. E altri conoscono la mia colpa, altri la mia malattia, così come la conosco io. Dunque? La verità non è mia creatura, non è un qualunque pensiero, come un castello in aria, o un'associazione incoerente di rappresentazioni, non è un pensiero mio solamente, di me, « l'unico »: la verità è pensiero necessario, pensiero obbiettivo, pensiero generico; la verità è patrimonio di tutti quelli che la conoscono, gelosamente custodito. Giacchè, dunque, anche gli altri sono e pensano necessariamente come penso io, noi cessiamo d'essere « unici » e « solitarii » individui: siamo, se non rappresentanti d'una realtà superindividuale, individui naturalmente accomunati nell'identità del pensiero, formiamo la società ordinatissima degli esseri pensanti, l'umanità. Io non mi libererò mai dallo « spettro » dell'uomo, perchè io sono uomo e l'umanità è in me, e io sono partecipe di lei: l'umanità è la sostanza della stessa *unicità* mia. Quell'io, unico, solitario, che parla sempre in suo nome nel libro dello Stirner, come se non avesse nessuna parentela cogli altri io, e in sè avesse ucciso tutto l'umano, parla pure « da uomo », adopera, cioè, un linguaggio che gli altri possono e debbono intendere; e, per quanto può, riveste di forma strettamente logica il suo pensiero,

necessitato dalle esigenze del discorso, che imperano in esso come negli altri io. E anche quando sragiona, segue le ordinarie leggi dell'errore, che appartengono alla psicologia generale umana, se non più alla logica. Un potere di negazione e distruzione l'ha bensì l'individuo nel mondo delle idee, potere qualche volta davvero « unico », e l'esercita con un successo senza esempio: è il potere della critica, è il potere stesso della verità riflessa per opera del genio. Il mondo del sapere, come già vedemmo, consta di idee vere e di « *idola* » falsi e bugiardi, di idee che sono conformi alla realtà oggettiva e di « fantasmi », « spettri », astrazioni senza ombra di realtà. Tutta o gran parte della umanità può essere ossessionata da quegli « *idola* », e tenuta in soggezione in nome di essi. Qui, l'esorcismo e la ribellione dell'individuo può essere necessaria e salutare; ma qui l'individuo rappresenta e rivendica i diritti del genere, cioè della ragione verace contro la ragione traviata o ottenebrata, dello spirito buono contro lo spirito maligno e corrotto. Egli non è sopra la verità, ma la verità è in lui. Egli è la voce della verità: è la salute di tutti. Già l'Hume distingueva una critica pura, di cui criterio è la verità, da una critica propria, di cui criterio è l'io individuale.

16. — Sono, finalmente, le necessità della vita pratica e il bisogno di seguire la verità obbiettiva per potere semplicemente vivere, la migliore confutazione dell'anarchismo teoretico. Anche gli antichi scettici dovettero confessare la necessità pratica d'adattarsi al fenomeno costante, e subirne le leggi. Io non posso, difatti, dimenticare o sconvolgere il contenuto e l'ordine delle cognizioni che sono di guida nella ricerca e nell'uso dei mezzi di vita, senza espormi a morte sicura: non posso rinunziare all'esperienza della specie, senza fallire ad ogni istante. A me non è lecito avere delle idee false e arbitrarie intorno alle esigenze degli altri individui coi quali mi trovo naturalmente in rapporto, io che non sono l'unico ed ho bisogno della società, nè intorno alle leggi del cuore, senza andare incontro a rappresaglie d'ogni specie, o rendermi incapace di cattivarmi un'anima. Io non posso neppure ingaggiare una lotta, se non ne ho un'idea esatta, e non posso ingaggiarla con speranza di vittoria, se non mi attengo ai rapporti obbiettivi tra gli atti e le cose. Abbandonar l'individuo ai capricci del suo pensiero solitario, non è accrescerne la potenza, è, invece, perderlo. L'esperienza della specie è più grande e più utile patrimonio che la sfrenata libertà di negare e affermare, volere e disvolere; e per quanto essa è davvero utile, per tanto anche è verace. Questa è la profonda verità della

gnoseologia biologica (per es. dello Spencer), che Federico Nietzsche ha sfruttata e falsata; benchè dopo lo Stirner più nessuna audacia possa far meraviglia.

17. — Federico Nietzsche non si può dire che sia decisamente o esclusivamente individualista anche nella teoria della conoscenza. Come tutte le altre sue idee fondamentali si andarono elaborando e trasformando al contatto del pensiero altrui, così anche le idee gnoseologiche. Queste furono anche meno delle altre sottoposte a una critica definitiva e ridotte in qualche modo a unità o coerenza; e il loro mutamento non fu uno sviluppo. Il solipsismo teoretico è essenzialmente idealistico, e invece il voluntarismo nietzschiano è di necessità realistico. Ma i primi amori del Nietzsche per l'illusionismo della conoscenza non cessarono mai del tutto, e ciò lo inclinava all'individualismo teoretico; mentre, d'altra parte, il periodo positivistico del suo pensiero lo riconciliava temporaneamente colla scienza obbiettiva. Al che se si aggiunga che la volontà di potenza, che per lui è l'essenza della vita, è volontà esclusivamente dell'individuo (onde egli sta allo Schopenhauer come lo Stirner al Fichte) e la conoscenza è strumento di quella volontà, si può immaginarsi quante correnti gnoseologiche attraversassero lo spirito alacre e mobile dell'instabile pensatore. Ne esce alla fine un miscuglio, in cui la teoria biologica della conoscenza è tratta al peggior senso subbiettivistico ed opportunistico. Son note in questo riguardo le espressioni più salienti del suo pensiero. Vero e falso si riuniscono nell'utilità. La falsità di un giudizio non è ancora un'obbiezione contro il valore di esso. I più falsi giudizii, i giudizii a priori, sono spesso i più importanti per la conservazione della vita. Vero è ciò che serve agli scopi di questa, ciò che la conserva, promuove, conserva la specie, la perfeziona, eleva la volontà di potenza. Si dànno soltanto verità individuali (!), secondo i rapporti di utilità alla propria vita. Le verità per la specie sono prodotto di convenzioni: le verità sono menzogne del gregge umano; esser verace è mentire secondo la specie, ecc. ecc. Evidentemente, il Nietzsche non distingue il vero dall'utile, il valore d'opportunità o di efficienza dal valore logico; il consentimento necessario dalla convenzione arbitraria; nè la menzogna dall'illusione, laddove quello stesso che mentisce per proprio interesse sa bene di mentire, e che il vero è altro da quello che dice. Inoltre, non pensa che affermare l'utilità soggettiva della falsità d'un giudizio, se è un'affermazione che ha valore pratico, è perchè è un'affermazione verace, cioè conforme alla realtà obbiettiva, ai rapporti reali delle cose. Finalmente, egli anche è sotto

l'illusione che la verità per la specie umana non è la verità vera, perchè non adegua la realtà; come se la verità, quella sola verità (relativa) che è possibile conoscere, e che è la vera, potesse mai adeguarla. L'individualismo astratto non può fare un passo nella dottrina della conoscenza, senza smentire se stesso (1).

---

(1) Ho esposto con qualche larghezza, e accennati i punti più deboli delle dottrine del Nietzsche in due articoli del periodico *Il Campo* (Torino, 1905), sotto il titolo: *Il Tramonto di un astro*. Non vi accenno che per spiegare la brevità onde ho discorso di sopra dell'infelice scrittore. La stessa ragione mi ha fatto tralasciare in questo libro ogni critica del superumanismo.

Capitolo III.

L'individualismo religioso.

I.

1. — Ben altrimenti che la scienza, la religione pare il campo adatto al fiorire dell'individualismo. L'esposizione più rude di questa opinione è quella tante volte ripetuta: la religione è affare privato. In realtà, ciò che costituisce l'essenza della religione, della religione vivente e vissuta, e la distingue da ogni altro sistema di credenze e di canoni, e dalla stessa dottrina religiosa, presa per sè, come obbietto di sapere storico, è la religiosità, la quale è fede e devozione. Certo, la fede suppone un contenuto oggettivo, ma non basta la conoscenza di questo contenuto a fare la religiosità: vuolsi l'adesione di tutto lo spirito, dell'intelletto, del cuore, del volere; vuolsi che le credenze siano o determinino un valore nelle coscienze, e diventino motivo di giudizii di valore, e di azioni. Lo Schleiermacher ha affermato che « i principii della fede sono comprensioni di stati santi dell'animo espressi nel discorso »; ciò è erroneo, perchè quei principii vogliono essere anzitutto giudizii esistenziali intorno alle cose divine, non mere espressioni di valore soggettivo. Vero è però che solo quelli sono principii di fede viva, di cui concomitanti siano la certezza subbiettiva e il sentimento. E però nulla più della fede è subbiettivo e personale, nulla che più esiga l'adesione spontanea e intima. Di fronte all'evidenza empirica e razionale, di fronte alla dimostrazione apodittica, la mente individuale non ha libertà di negazione, e se è normalmente costituita, se è mente sana e intelligente, di negarle non ha neanche il potere; giacchè, per le leggi appunto che l'informano e costituiscono, è necessitata ad ammetterle. Invece, la fede, in quanto suppone il valore subbiettivo del suo obbietto, e questo obbietto può anche con-

trastare ad esigenze e verità razionali (II, II), è sottoposta necessariamente alla libera valutazione del soggetto, a tutto l'orientamento obbiettivo e critico del suo pensiero. Però la fede non è di tutti. Nè è la stessa in tutti quelli che la posseggono o ne sono posseduti.

2. — Il carattere della fede religiosa, il grado e il modo di essa, la rappresentazione del divino, che è suo principale oggetto, dipendono da elementi soggettivi, variabili non solamente secondo il momento storico e lo stato generale della coltura, ma secondo la nativa singolarità e lo sviluppo della spirito individuale: *tantum de veritate* (religiosa) *potest quisque videre*, diceva Ugo di S. Vittore, *quantum ipse est*. Così, non solo quale è in genere l'uomo d'un dato tempo, in un dato periodo di civiltà, tale è il suo dio e la sua fede, ma ciascun individuo, pur sulla base dei sentimenti e delle rappresentazioni comuni, si foggia un po' Dio secondo sua esperienza, sua fantasia e sua coltura, e, credendo a suo modo, ha sua propria fede o sua fede appropriata. L'uniformità nella maniera di concepire e di sentire le verità della fede è assolutamente impossibile, per la natura stessa del fatto religioso. L'unità, di cui certe grandi religioni si glorificano, non è, in gran parte, più che unità di parole e di riti; e le parole medesime, quando indicano rappresentazioni astratte o fenomeni soggettivi, hanno comunanza di suono, ma per ciascun uomo un senso diverso (Schleiermacher). Se anche il cristianesimo pervenisse a sostituire tutte le altre religioni del mondo, non diventerebbe, per ciò solo; così uno come cattolico. Si può dire, guardando al lato *subbiettivo*, e senza ombra di paradosso, che v'ha tante religioni quanti credenti. Dalla fede cieca si passa alla *fides quaerens intellectum*; dalla fede passiva e contemplativa all'attiva, entusiastica ed eroica dell'apostolo e del martire; dalla coscienza serena, sicura e ardente d'amore alla coscienza tormentata da scrupoli, da spasimi e da paure egoistiche; dalla fede che si appoggia sulla tradizione e sull'autorità altrui, a quella che non vuol conoscere altro fondamento che la coscienza. S. Agostino dirà enfaticamente: « per me, io non crederei all'Evangelo, se l'autorità della chiesa cattolica non mi strascinasse a credere », e Lutero, appunto contro l'autorità di questa, per forza invincibile d'intima persuasione, dirà, non meno enfaticamente: io non posso fare altrimenti! Nell'àmbito della stessa religione, Dio per l'uno è piuttosto signore, giudice e onnipotente, per l'altro piuttosto padre, benefattore e sapiente. E il timore o l'amore di Dio, l'umiltà, la fiducia e tutti gli altri sentimenti che diciamo religiosi, e si connettono alla variabile e complessa rappresentazione del

divino, prendono, come tutti i sentimenti, nella coscienza individuale un particolare colorito subbiettivo, onde si subqualificano e singolarizzano. Così, nella sfera interna della fede pare impossibile negare o temperare l'assoluta sovranità dell'individuo.

3. — Lo sviluppo storico della religiosità è dalla pratica esteriore e comunitativa all'atto interiore e incomunicabile, dalla credenza imitativa, universalistica e dommatica alla ricerca dell' apprensione diretta ed immediata del divino, che dia alla propria religione il fondamento incrollabile della propria esperienza spirituale. Il supremo grado della religiosità è quello in cui l'anima amante, senza testimoni importuni, celebra, nell' intimità del suo essere incomunicabile, la mistica congiunzione coll'infinito. E questo anche è il bene supremo della coscienza religiosa Indi, come ultimo portato dell' evoluzione religiosa, la coscienza individuale considerata come l'organo immediato e proprio della religione, indi anche le esagerate pretensioni dell'individualismo di togliere importanza ad ogni tradizione, canone e domma, ad ogni comunione o ecclesia, o al più di non vedere in questa che un aiuto pel conseguimento de' santi fini individuali. Quando la fede individuale è tutto, non c' è opinioni assodate o pratiche esteriori che possano limitare la libertà dell'individuo, il quale si trova in rapporto diretto con Dio. Il dovere dell'individuo di prestar fede e obbedienza all'autorità religiosa, che in parecchie religioni è dovere anche di chi in realtà non crede, si può trasformare nel dovere contrario. L'individuo che non sia personalmente certo, non è in santa comunione con Dio, non fa parte della chiesa dei santi: *illi in quibus Christus nihil agit non sunt membra Christi.* Si comprende da tutto ciò quanto debbano parere poco sode tutte quelle dottrine filosofiche o confessionali che disconoscono o depreziano il significato dell'attività individuale per la religione.

4. — In un certo senso l'individualismo è il portato essenziale del cristianesimo; e nessuna religione ebbe un maggior numero di santi, e solitarii, di eresie e di sette. Nel cristianesimo, ogni individuo è una creatura di Dio, un pensiero di Dio, un assoluto valore. Per l'individuo, non per lo stato o altra comunità, nè per l'uomo in astratto, o per la specie, Dio s' è fatto carne e ha patito; e alla propria salvazione, non a quella d'una collettività, è chiamato l'individuo, anche a costo di spezzare i legami giuridici e morali colla famiglia, collo stato e la società, e ridursi in solitudine. Nessun bene della terra vale la salute d'un'anima quale che sia. Il dovere e il diritto di perfezionare la propria indivi-

dualità avanza ogni altro dovere e diritto; e perfezione è la fede operante per carità, la bontà del cuore e dell' intenzione, la libertà interiore. La redenzione, intesa nella sua vera essenza, testimonia bensì dell'infinito amore di Dio per l'uomo, ma non è atto di amore gratuito e senza giustizia. Essa è sopra tutto opera e conquista personale, premio della virtù; Cristo agisce sullo spirito dell'uomo e lo redime coll'immagine viva della sua perfezione morale, coll'attrarci ad imitare il suo esempio divino di purezza e di sacrificio. Nulla di più anticristiano, benchè nulla, dal suo punto di vista dell'onnipotenza della fede, più conseguente, delle parole scritte da Lutero a Melantone: « *pecca fortiter et crede fortius* », giacchè quanto più si è scellerati, tanto più presto Dio infonde la grazia; dove, evidentemente, come notò lo Schleiermacher, per il Cristo Salvatore è onninamente obliterato il Cristo che è modello ideale. Nulla anche di più anticristiano della potenza magica attribuita nel cattolicismo all'*opus operatum*, all'estrinseca ministrazione dei sacramenti, ecc. Nulla, invece, di più profondamente cristiano delle parole di Angelo Silesio, ricordate da Kant: « Se anche Cristo fosse nato mille volte in Betlemme, e non in te, tu saresti eternamente perduto ». Ciò forma l'uomo nuovo del cristianesimo, l'uomo interno (ὁ ἔσω ἄνθρωπος), differente dall'antico uomo pagano, le cui sorti eran legate a quelle della comunità, dall'ebreo, che ancora aspetta dal di fuori il messo redentore, e dal fariseo, cui basta l'esteriore obbedienza alla legge. Il cristianesimo, aprendo all'individuo un avvenire eterno di cui la sua moralità determinerà la natura, per ciò solo tien desta l'individualità. L'individuo è il fine e l'individuo è il mezzo: tutto per lui, ma, colla grazia di Dio, tutto anche da lui. Nè vuolsi dallo spirito cristiano un livellamento generale e obbiettivo di funzioni e di opere. Alla esigenza della interna rigenerazione è unito il riconoscimento e la consacrazione dell'individualità spirituale. Pur essendo uno lo spirito, dice S. Paolo, vi sono diversità di carismi spirituali, di attitudini e di ministeri: a ciascuno è data quella manifestazione dello spirito (φανέρωσις τοῦ πνεύματος) che è utile ed espediente, secondo i suoi fini. Ad uno è data per lo spirito parola di saggezza, ad altro, secondo lo stesso spirito, parola di scienza, ad altro la fede, ad altri il dono della profezia, delle guarigioni, delle lingue, ecc. Ciò forma la vocazione di ciascuno, e ciascuno deve camminare condegnamente della vocazione alla quale è stato chiamato dalla volontà di Dio.

Ma quello che qui più importa, il cristianesimo non ha voluto, nello spirito de' suoi fondatori, annullare la libertà della coscienza

individuale, neppure di fronte a' suoi stessi insegnamenti. Certo, chi non crede a tutto ciò che Cristo ha insegnato, è perduto per l'eternità; ma, non vuolsi la fede cieca; ed è esclusa ogni violenza. Dio è spirito; il cristianesimo è religione dello spirito; e « dov'è lo spirito del Signore, ivi è libertà ». « Non ispegnete, adunque, lo spirito, dice l'apostolo » ; ma « ciascuno abbondi nel proprio senso » : « noi non comandiamo alla vostra fede » ; « io parlo ad intendenti; giudicate voi ciò che io dico ». La ragione di tanta libertà lasciata alla coscienza individuale è che « l'uomo spirituale giudica tutto, e non è giudicato da nessuno » (ὁ πνευματικὸς ἀνακρίνει μὲν πάντα, αὐτὸς δὲ ὑπ'οὐδενὸς ἀνακρίνεται), vale a dire che chi vive nello spirito di Cristo, trova in questa luce e in questo sentimento interiore le ragioni e i modi della sua fede.

5. — Dicono, intanto, che la tolleranza religiosa sia empia e assurda, e nonchè compagna della fede sicura della vittoria, sia figlia del dubbio e della miscredenza; dicono di più: che l'intolleranza sia inevitabile esigenza dello spirito che si creda in possesso della verità. L'intolleranza non pare possa sbandirsi neanche dalla sfera della scienza e della filosofia, come per tanti segni si può scorgere. Questo è in parte un dato di fatto; ma questo non dipende che dalle imperfezioni dello spirito individuale; e la verità, come sempre, ci libererà anche da esso. La scienza, anche certa de' suoi assunti, ma che non sia ingenuo dommatismo, abbia conosciute le difficoltà di pervenire al vero e la necessità di seguire le vie della critica e della dialettica, e sappia come la verità non sia un obbietto esteriore che si possa far passare nell'intelletto altrui per introiezione, ma una libera e penosa conquista o una libera disaminata accezione — la scienza sarà naturalmente rispettosa delle opinioni discordanti, e non condannerà che la leggerezza o la mala fede. Parimenti, la fede illuminata, quella che non ignora come il credere all'invisibile e al soprarazionale non dipenda nè da un atto di riflessione del proprio intelletto, nè da un decreto del proprio volere, sarà incline, pur nella certezza assoluta della verità del suo obbietto, ciò che non può mancarle, più a compatire gli infelici, i quali non credono e non possono credere, che a maledirli, più a tollerare le diverse esperienze personali di chi manca de' conforti proprii di essa, e a diffondere i tesori miracolosi delle sue grazie o a sperare, che a condannare chi non ne ha ancora sentito il bisogno e il valore. Ancora e sempre un'anima può ritrovarsi nella condizione in cui erano i cristiani primitivi, fuori della religione dominante, con una coscienza nova; ancora e sempre uno spirito può elevarsi nel cielo della ragione eterna,

al di sopra della sfera della santità e delle speranze sante E se quelli, per bocca del grande apologeta, colla meravigliosa intuizione giuridica di chi sente il comune bisogno, sostenevano che « è di diritto umano e naturale ciascuno abbia quel culto che abbia stimato migliore », e, con profonda penetrazione psicologica, che è lavorare per la irreligiosità « togliere la libertà di coscienza e impedire la scelta della divinità »; a sua volta, questo spirito extra- o soprareligioso e filosofico potrà invocare per sè, non l'elemosina della tolleranza, di cui più non si sente davvero il bisogno, ma, nel primo caso, il diritto di non essere sforzato a cui repugna, anzi di far sentire, come può meglio, la sua voce persuasiva o dissuasiva, e, nel secondo, il diritto di supremo giudice d'ogni valore e disvalore umano, non esclusa la religione.

II.

6. — L'individuo è il solo giudice della sua coscienza: ha diritto di credere e di non credere, di credere in tutto o in parte, in un modo o in un altro; e il suo diritto è semplicemente la constatazione d'un'esigenza di fatto, il fatto della natura subbiettiva e personale della fede e della religiosità. L'individuo apparterrà o no a una comunità religiosa: ciò dipende appunto dall'atteggiamento della sua coscienza di fronte alle credenze comuni. Ma il diritto che la comunità non può avere contro di lui, infedele o dissidente, l'avrebbe egli contro la comunità e le sue credenze? Basta il suo arbitrio o la sua coscienza a creare una religione o a sovvertire la religione dominante? Qui è in questione la natura stessa della religione, prima, e quella d'una religione positiva, poi. Sebbene non si possa affermare che l'uomo sia di natura un animale religioso (§ 40, II, II, 24), e che vi sia una fede unica o un unico modo di fede, pure non si può negare che i motivi della religione, intellettuali, eudemonistici, morali, siano in generale gli stessi per tutti, e la religione presenti sempre certi caratteri fondamentali onde si distingue dagli altri prodotti spirituali (II, II, 26). La religione consiste nell'immaginare esistente nel mondo

una potenza spirituale superiore e misteriosa, nel sentirsene dipendente e adoperarsi a neutralizzarla, propiziarsela o congiungersi con essa. Dalle più basse forme di feticismo e idolatria alle più alte religioni

naturalistiche e positive, monoteistiche e morali, gli indicati elementi essenziali, tutti o parte, non mancano mai. L'individuo non ha potere di trasformare l'essenza e il fine della religione senza negarla del tutto, senza negare la natura, il grado e l'ordine delle attività che concorrono alla produzione di essa. La coscienza individuale, quale organo di religione, si ritroverà necessariamente sulla via della coscienza della specie o almeno di quella parte di essa che vive religiosamente. L'idea del Lange, che nella religione, come in ogni altra forma di speculazione, diversamente da ciò che accade per le sintesi sperimentali, l'organizzazione unificatrice del genere ci abbandona, e l'individuo poeteggia a suo modo, è contraddetta, nella sua forma assoluta, dalla determinatezza appunto generica dell'essenza della religione e dal processo storico delle religioni, il cui risultato suppone una serie di momenti concorrenti, sia pure talvolta per contrasto, a un ultimo fine. Ma ogni religione è, e non può essere che modo o prodotto dello spirito religioso, che è una determinazione distinta e specifica dello spirito umano; e, d'altra parte, ogni esperienza religiosa, comunque iniziata e proposta dall'individuo, compiuta e esaurita nei secoli dalle moltitudini dei credenti, non va mai perduta per l'esperienza religiosa della specie, come non vanno perdute per il pensiero filosofico le speculazioni metempiriche. Già, dunque, nel carattere generale e specifico del fatto religioso è posto il primo insuperabile limite per l'arbitrio e il pensiero individuale. L'individuo che volesse fondare una religione senza il fantastico, il sentimentale, l'irrazionale, senza misteri, simboli, dommi, e, peggio ancora, come pure è accaduto, senza il divino o sovrumano, mostrerebbe di non avere alcuna esperienza e alcuna notizia dello spirito religioso, e sciuperebbe inutilmente i suoi sforzi in un'impresa assurda. Tale è stato della religione detta naturale o razionale, ma che è contro natura e contro la ragione storica e filosofica dello spirito, tale della religione, della morale, dell'arte, della scienza, dell'umanità, del cosmo, e di tutti gli altri irreligiosi disegni di religione dell'avvenire. L'avvenire potrà affievolire o restringere lo spirito religioso dei popoli, potrà cangiarne ed elevarne il contenuto teologico e morale, ma non trasformarlo in un che di contrario o diverso da quello che è stato sempre essenzialmente ed è tuttora, non togliere a quello spirito il suo specifico carattere psichico, nè a quel contenuto la forma per cui diventa fede.

7. — La religione naturale o razionale, che fu uno dei principali prodotti dello spirito antistorico e atomistico del secolo XVII e

XVIII, e che ancora ha i suoi propugnatori (1), se fu un necessario e benefico moto del libero pensiero, per combattere il fanatismo, la superstizione e il formalismo dommatico, troppo oppressivo, delle religioni positive, non fu però, a considerarlo dal punto di vista della storia e della filosofia della religione, un ideale meno vano ed assurdo. Perchè religione razionale è una contraddizione ne' termini. La ragione può intendere e valutare, nell'economia generale della vita dello spirito, il che e il perchè della religione, ma non può fondarne una, che sia in tutto conforme alle sue esigenze, e resti ancora religione. La religione ha bisogno di una qualche rappresentazione del divino, e la ragione sa che Dio non si può rappresentarselo, cioè limitarlo comunque nel tempo e nello spazio, senza contraddire all'idea di esso. La religione è il fatto di popoli interi, fatto storico, tradizionale, e consta d'ingenue credenze, di giudizi fiduciari, appoggiata com'è all'autorità e alla tradizione; la ragione, invece, non può dare che il risultato di elucubrazioni metafisiche, di elaborazioni o epurazioni critiche, a cui sono adatti pochissimi. La religione non è la metafisica del popolo, come la disse lo Schopenhauer, che in quanto ne è la poesia, sublime quanto si vuole, ma priva d'ogni senso critico e, a volta, d'ogni coerenza. La religione vive di speranze superlative, di timori, di trasporti; la ragione, riflessiva, analitica, apatica, è fatta per rallentare ogni trasporto, attenuare ogni soggezione, contenere ogni illimitata speranza, negare l'immortalità dell'anima e dissolvere anche il senso dell'infinito. Giacchè questo, e il *sacro orrore* che lo caratterizza, non nascono che di fronte al mistero magno e pauroso dell'universo e della vita, e non sarebbero dove mistero e paura non ci fossero. Non si crea però una religione, combattendo appunto lo spirito religioso, che non trova sua luce e suo calore, se non dove l'intelletto non vede che tenebre e gelo di morte. Combattere ogni superstizione è, in fondo, combattere la religione. La speranza che un certo contenuto razionale, stimato vero e certo, che è anche il contenuto essenziale di molte religioni positive, per esempio la certezza metafisica dell'esistenza di Dio, dell'immortalità dell'anima, della necessità delle leggi morali, ecc., potesse essere il nocciolo d'una vera religione, suscitando il consenso delle anime

(1) Max Muller, Natorp, ecc., ecc. Notevole per densità di pensiero e di stile è il recente scritto del prof. Graf, *Per una fede* (Milano, 1906); ma io son costretto a dissentirne in punti fondamentali.

elette e un grande rinnovamento spirituale, s'infranse contro la crescente ripugnanza delle menti illuminate alla soggezione della religiosità. Nè per l'innanzi alcuna rivoluzione religiosa prese le mosse dalla critica filosofica, anzichè da un sostrato religioso già esistente. La storia non può indicare alcuno dei fautori della religione naturale che sia stato uno spirito veramente religioso. Per lo più, l'illuminismo religionistico si dimostrò, da per tutto, scettico e frivolo, e inclinò al panteismo o al materialismo.

8. — Del resto, il fondamento che si dice razionale della religione naturale, è esposto, ogni momento, ai colpi della critica della stessa ragione; onde col decadere della certezza metafisica, crolla ogni religione razionale. Così accadde, e così doveva accadere. Prima si ritennero come cardini della religione razionale i punti capitali del cristianesimo, perchè parvero d'accordo colla ragione; poi si volle ridurla al cristianesimo senza misteri (*Christianity not mysterious*), poi, senza badare al cristianesimo, a ciò solamente che pareva d'accordo colla ragione; onde, riconosciuta questa come giudice di ultima istanza, i deisti credettero alla fine di poter fare a meno d'ogni elemento di religione positiva, ed annunziare il verbo razionale. Ma ecco che il deismo stesso era battuto in breccia, nessuna prova dell'esistenza di Dio parendo perentoria; e così ogni religione, compresa la naturale, si dimostrava mancante di base teoretica. Si ricorse alla ragione pratica per trovarvi Dio almeno come postulato (Kant), ma anche qui le difficoltà apparvero presto; chè la pratica ragione di molti non lo trovava in se stessa, nè necessario lo trovava; e a chi ve lo aveva scoperto si chiedeva: come può esser razionalmente certo da una parte quello che manca d'ogni certezza razionale dall'altra? Restava tuttora l'utilità sociale della religione, onde a begli spiriti pareva bastevole ripetere: *si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer*; ma coll'utilismo s'era nella politica e nell'arte della vita, non più nelle sfere della *verità* religiosa. Qual meraviglia se, alla fine, solo il panteismo si credesse abilitato a rialzare il concetto del divino, trasformandolo in quello dell'assoluta sostanza? Ma, rotto per esso ogni rapporto personale e diretto fra Dio e l'uomo, la religione di fatti era morta alla filosofia, nonostante tutte le filosofie che si dicevano religiose e cristiane per giunta. Il Jacobi ebbe ragione, dal punto di vista della coscienza religiosa dell'umanità, di accusare di slealtà filosofica quanti avevano Dio a sommo della bocca e a base de' loro sistemi, ma in sostanza, se Dio doveva essere il Dio delle religioni, essi erano atei. La premessa d'un

incondizionato, di un tutto, e la premessa di un dio, non sono affatto la stessa cosa, egli diceva con ragione. Un principio assoluto non è che termine della serie indeterminata dei condizionati, una radice o un'essenza, una forza immanente e necessaria, non un creatore; una *natura naturans* delle cose, non un reggitore del mondo, posto al di sopra del medesimo, libero e personale, non, dunque, un vero Dio, il Dio adorabile e adorato.

9. — La forma certo più pratica, se non più elevata, di religione razionale è quella che riduce la religione alla morale e la religiosità alla moralità, onde è detta religione della morale. La quale, auspicata da Spinoza, preparata già dal deismo inglese, francese e tedesco, ebbe veramente da Kant e dalla sua scuola la consacrazione filosofica, e conta tuttora non pochi proseliti *intellettuali*. Per Kant, com'è noto, non v'è altra via per risalire a Dio, che quella della ragione pratica o morale, nè altro più sicuro attributo divino che quello di restauratore oltremondano delle mondane ingiustizie e assicuratore del sommo bene. La religione è definita per l'insieme di tutti i nostri doveri come comandi divini, o, ciò che è lo stesso, è la morale in rapporto a Dio come legislatore. La religione però non si distingue dalla morale che per la forma: in quella il dovere è adempito per rispetto al volere divino, in questa è voluto per se stesso, come obbietto d'imperativo razionale e categorico. A parte tutto ciò che v'è di contraditorio tra la rigida dottrina morale di Kant e il concetto del sommo bene, e tutto ciò che v'è di arbitrario nel far continuare anche in altra vita la possibilità di separazione della virtù dalla felicità, onde v'è mestieri di chi assicuri la loro unione, ecc., ecc.; evidentemente da Kant alla religione sono segnati limiti troppo angusti. Perchè, se la religione è la morale, anzi la moralità, non v'è religione che per i buoni; e la redenzione personale dal male non è il frutto della religione o della fede, ma ne è la condizione: ciò che è religiosamente assurdo. Anzi, la religione non sarà neppure per tutti i buoni, perchè vi son di quelli a cui basta il valore intrinseco del bene, indipendentemente da ogni divina legislazione. Voler ridurre la religione a un contenuto esclusivamente morale, è, in verità, fare astrazione dagli elementi più importanti d'ogni religione positiva, passata e presente, ossia dagli elementi metafisici o teoretici. Il che è tanto meno scusabile nel criticismo, per cui l'insuperabile limitatezza della conoscenza umana impedisce di nulla sostituire alle rifiutate *verità* (teoretiche) della fede; onde verrebbe a mancare pur alla coscienza comune qualsivoglia

risposta agli ultimi enimmi del mondo. Certo, la visione empirica e storica è lungi dal pensiero di Kant, che ha di mira un ideale di religione, non le religioni positive; e però gli è possibile inavvertire che non tutte le religioni, almeno da principio, ebbero un contenuto morale, e non ogni divinità fu legislatrice e benefica. Ma se una religione ancora merita di sussistere, secondo i fini della ragione, è per lo meno arbitrario che questa privi lo spirito religioso di gran parte di ciò che, mosso da ragionevole curiosità o meraviglia, ha cercato e creduto trovare nella religione. Al razionalista si possono applicare le parole dell'apostolo: Se quest'uomo ha conosciuto Dio, non l'ha però glorificato come Dio.

10. — Del resto, per Kant, « questo filosofo sincero », com'ebbe a chiamarlo il Jacobi, le parole Dio, religione, ecc., non hanno, in fondo, perduto il significato in ogni tempo avuto per il semplice buon senso umano; ma già con Fichte, Forberg, ecc., le cose cambiano del tutto. Fichte, non dice solamente che « la fede che raggiunge necessariamente la giustificazione, è la fede nell'ordine morale del mondo », e che la rivelazione di questo è nel dovere; ma che « questo vivente e operante ordine morale del mondo è Dio stesso, e che noi non abbiamo bisogno di altro, nè altro possiamo comprendere ». Onde si toglie in realtà ogni colorito religioso alla fede, s'impoverisce la rappresentazione del divino, e si nega Dio, riducendolo ad un mero *ordo ordinans*, toglien- dogli ogni essere indipendente e ogni personalità (§ 8). Fichte dirà, e lo ripeteranno tutti dopo lui, che ridurre la divinità a coscienza o personalità, è ridurlo ad alcunchè di finito e limitato, ma ciò può aver un senso filosofico, non ne avrà mai nessuno per la coscienza religiosa che cerca lo spirito e il rapporto diretto con uno spirito, cioè con un essere spirituale e personale, che abbia coscienza, volontà, ecc.

La coscienza religiosa ha bisogno del divino, o meglio della personalità divina come punto di appoggio, sanzione e ragione delle sue credenze morali, e nella morale ritrova alla fine la via maestra e comune della redenzione e dell'elevamento a Dio, quando, cioè, riti purificatorii, sacrifici, grazia, estasi, ecc., le siano parsi mezzi inadeguati o straordinari. Ma la coscienza religiosa ha bisogno di più che la giustificazione; e comprende o crede comprendere più che la natura morale del divino. Per essa o in essa Dio è principio dell'essere (*principium essendi*, *fons vitae*) e del conoscere (*fons sapientiae*), non meno che del volere e dell'operare: qualcosa, dunque, più di un legislatore e un redentore. Perciò la religione abbraccia tutta la vita, penetra e possiede tutta

l'anima. Solo lo studio della storia delle religioni o un'accurata analisi della coscienza religiosa e della coscienza morale, nella loro pienezza, mostrando in che religione e morale hanno comune radice e intenti, in che pure essenzialmente si distinguono, possono impedire ogni confusione e trattenere da ogni astratto concetto e ideale religioso. Possono, dico, perchè neppure oggidì, dopo tanti studii comparati di storia della religione, e dopo tante fini analisi psicologiche, si è cessato dal confondere la coscienza religiosa colla morale o ridur l'una all'altra.

11. — Recentemente, appunto movendo, più o meno esplicitamente da Kant, da Fichte, ecc., alcuni ben intenzionati han creduto, di potere, all'infuori di ogni confessione religiosa, anzi di ogni idea di Dio, elevare la morale a religione; e s'è lavorato al proposito con molto zelo, specialmente nei paesi anglosassoni. Emerson aveva scritto: « morale e religione sono essenzialmente identiche » ; « ogni religione è la morale di uno o di alcuni santi uomini » ; « la teologia è la retorica della morale », ecc., ecc. Le quali proposizioni non sono certo così vere, come speciose e risolute. Il Mackintire Salter, riattaccandosi ad Emerson, ha cercato di dimostrare l'identità di morale e religione dal lato subbiettivo e obbiettivo. Subbiettivamente, religione, secondo lui, importa supremo interesse dell'uomo; indi le espressioni: religiosa attenzione, religiose memorie, dedicarsi religiosamente a una cosa, devozione alla patria, alle scienze, ecc. Ora, non v'ha dubbio che la morale possa diventare il supremo interesse per l'uomo, e tanto più, quanto più egli sia capace di stima inegoistica, di amore senza paura e senza speranza, e se il bene abbia per lui un interesse attrattivo. Obbiettivamente, la religione può esser definita la relazione dell'uomo con ciò che è l'ultimo e supremo fine delle cose. Ora, la moralità, appunto, mette l'uomo in contatto colla natura ultima delle cose. La legge morale è: l'uomo non la pone, la trova; fa parte della natura delle cose: è razionalmente più necessaria della legge di gravità: è superiore a tutti, è in tutti, e comanda a tutti. La morale, adunque, rilega l'uomo coll'ordine necessario e ultimo delle cose: è religione. La morale diventata religione ha, a dir così, i suoi dommi, i suoi apostoli, le sue chiesuole, le sue crociate, ecc., ecc., ma niente che oltrepassi il mondo morale e i mezzi naturali. Due, come sono riassunti da Stanton Coit, l'altro grande zelatore, sono i principii fondamentali del nuovo patto religioso. Il primo è la *devozione al bene del mondo*. Niente pare più chiaro e più definito di questo principio: nessuno è più tolle-

rante. È capace di essere inteso dall'uomo più ignorante e più semplice: tutti sanno che cosa è bene e che cosa è male; laddove, per esempio, l'idea di un personale creatore dell'universo supera gli sforzi speculativi degl'intelletti filosofici meglio disciplinati, e quella del regno di Dio non è definita chiaramente. Del resto, la maggiore libertà teoretica è lasciata agli adepti: « ciascun individuo può ritenere quelle dottrine che la sua ragione considera come vere ». Si può essere materialista, teista, ateo (!), ecc. L'importante è che la rettitudine prenda il posto di Dio, di Cristo, ecc., non come un feticcio, ma come un termine agognato. Il secondo principio è che *ciascuno adempia con profonda venerazione, col sentimento dell'assoluta santità e inviolabilità, ogni particolare dovere*, quando si presenta l'occasione. Il fervore della devozione, il sentimento della santità e inviolabilità fanno la religione; essi trasformeranno in religione il dovere, faranno parere sante le crociate contro l'iniquità, sacro il còmpito delle riforme sociali, ecc. La via della redenzione individuale e sociale è quella del dovere compiuto come cosa sacra; e la vita umana, per sè, contiene motivi adeguati, e più che sufficienti incentivi per operare e soffrire per l'umanità, per obbedire alle più severe ingiunzioni del dovere. Chi di noi non sia una natura diabolica, mostruosa, insana, sa e sente direttamente che l'amore per l'umanità è inviolabile, è finale. L'amore non ha bisogno di ulteriori motivi; ha la giustificazione in se stesso. Tale è il contenuto e il fondamento della nuova religione. Le chiese sono le società per la coltura morale, il cui ufficio è d'illuminare le coscienze, diffondere la simpatia umana, rassodare le tendenze morali, infervorare al bene, ecc., tutto, s'intende, con mezzi naturali, senza ombra di misticismo.

12. — Ottima cosa, in verità, han tentato gli apostoli della religione morale, ottima cosa, sotto il rispetto etico, quando per mille segni è manifesto che il divino tradizionale non è bastevole a bonificare le coscienze, e non ha senso per quelli che non hanno nè fede nè nulla, e sono troppi. Ma essi ingenuamente scambiano la religione della morale colla morale che sia religione, nel senso ordinario e sacro di questa parola. Non basta un supremo interessamento a fare la religione, chè tale sarebbe ogni forte passione; non un qualsivoglia legame o rapporto di dipendenza dell'uomo dall'ultimo fondo o fine delle cose, chè religioso sarebbe anche l'imperio su tutti i viventi delle leggi della vita e religiosa la conscia dipendenza dalle leggi più generali della natura, come la legge di gravità, di evoluzione, ecc.; nè la legge morale costituisce o esprime per la ragione tutte le ultime essenze e finalità; nè

all'umanità basta di diventare buona. Quando anche questa fosse redenta dal male, e, nella coscienza, infervorata e devota, della comune natura, formasse tutta una famiglia d'amore, ancora resterebbero in tutta la loro forza e urgenza la massima parte dei motivi extra-morali che determinano la coscienza del divino. Come vivere in pace, pur nella coscienza del dovere compiuto e dell'amore soddisfatto, quando non si sappia affatto nè donde si viene, nè dove si va, nè che cosa, nè perchè è l'universo, nè qual senso e valore hanno in esso il dolore e il dovere? La morale, come dicevamo, sarà sempre parte precipua della religione, ma non potrà mai sostituirla interamente. Del resto, ci vuol tutta la fede de' neofiti, per credere che, al di fuori di ogni naturale dono di bontà e d'ogni afforzamento religioso, l'ideale morale possa suscitare, per sè, la devozione delle coscienze delle moltitudini, anche delle più semplici e incolte, o di quelle almeno che possono comprendere « la religione del dovere ». Perchè obbedire a motivi razionali non è di tutte le volontà, neppure di quelle più illuminate; e la ragione che non sia scaldata dal sentimento non è bastevole a dischiudere tutto quel tesoro di affetti che si riversano per mille rivoli nella pratica della vita e di cui solo la natura vergine o la religione del divino possiede la chiave e conosce il secreto; non bastando neppure a determinare uno di quegli entusiasmi che si dicono eroici, e si direbbero religiosi, secondo il linguaggio dei propugnatori della religione della morale. « Fuori della religione, la moralità non prende mai la forma della *missione* di tutta la vita, intesa alla duplice realizzazione individuale e storica delle idee morali. Essa non giunge mai a domare l'egoismo fino alla rinunzia assoluta alla propria individualità e particolarità, fino alla pace, al perdono, alla carità come stato permanente del sentimento umano e dell'umana volontà » (Masci, *Psicologia*, p. 363). Che vi possa essere e che vi sia una morale più pura e più elevata della religiosa e tradizionale, e soprattutto più cosciente, una morale autonoma e coordinata alle esigenze dello spirito e delle società più evolute, questo nulla ancora prova contro l'efficacia morale della religione del divino. La morale più elevata, per diventare una religione comune, deve diventare la morale d'una più elevata religione; fuori di questa, essa non può essere che il privilegio di anime elette ed entusiastiche.

III.

13. — Men che al bene è riducibile il divino al bello, a religione l'arte. Dio è principio anche della bellezza, perchè egli è la forma originaria di tutte le forme, come la sostanza d'ogni contenenza, e può esser concepito dalla filosofia come l'unità e l'armonia di tutti i contrarii. Ma la bellezza, quella che noi consideriamo come tale, è una data forma o parvenza, indifferente al contenuto, approvata anche indipendentemente da questo. In bella forma, può presentarsi anche la debolezza, il peccato, la sciocca ingenuità, che nella coscienza religiosa sono il contrario del divino e del santo. Nel migliore dei casi, la bellezza può essere la fulgorazione del divino, lo splendore del vero, ecc., non quello o questo nella sua sostanza. La bellezza rapisce, incanta, conquide; ma la dipendenza da essa, nell'intuizione estetica, è puramente contemplativa, fantastica, illusoria. Anche chi si trova sotto il fascino della bellezza pura, sa di questa illusione, e opera come se quella non fosse, o come conscio di questa. Manca tra ciò che è bello e lo spettatore ogni rapporto pratico, conclusivo. Il divino, invece, per la coscienza religiosa, è reale, e la dipendenza da esso è reale e pratica: nel rapporto con Dio si tratta di salute o di morte. Posso sottrarmi al fascino della bellezza, sazio di contemplarla e d'essermi illuso; ma non posso fuggire il divino, per terrore che n'abbia. Più mi allontano da esso col peccato, più, se ho fede, lo trovo nel fondo del mio essere, minaccioso e invitto. Stirner dice: idea fissa, spettro, mia creatura, che, come ho fatto, posso disfare. Sarà; ma solo allora che il mio core sarà deserto di Dio, io potrò sentirmi libero dal divino. Finchè la fede nel divino sarà mia fede, quell'idea fissa, quello spettro avranno per me tutta la certezza e la consistenza della realtà. Impossibile sarebbe adorare la bellezza come tale, come pura forma, senz'anima, senza vita, senza volontà, senza, cioè, prima indiarla. I Greci, i quali più che tutti gli altri popoli della terra ebbero profondo e squisito il senso estetico, e adorarono la bellezza, le grazie, l'ispirazione artistica, e fecero piegare persino la divinità all'ammirazione della bellezza mortale, prima divinizzarono tutte queste cose; onde la bellezza fu una dea tra un olimpo d'iddii belli e forti. I Greci, non adoravano il simulacro di Venere come fosse esso una divinità, ma la bellezza di Venere divina rappre-

sentata dal simulacro. La greca religione della bellezza era la religione del divino in bella forma. La dipendenza religiosa da Venere era dipendenza del suo nume, non dalla sua bellezza come tale e tanto meno dal simbolo sensibile: però essa era una dea. Chi più s'accosta a un'antica statua di Venere col core trepido d'una donna greca? Il sentimento estetico, che ora proviamo noi, è ben altro del sentimento religioso.

14. — L'arte non potrebbe mai, nè ne' suoi prodotti, nè ne' suoi atti, sostituire la religione, per quanto grandi siano i legami che la stringono ad essa. Il contenuto ideale non è identico. La religione coglie a suo modo l'ideale assoluto, l'arte ha da fare quasi sempre col relativo, e non s'accosta alla sfera dell'assoluto che per simboleggiarlo, ispirata dalla religione che le ministra per lo più un certo contenuto insuperabile. È impossibile convenire collo Stuart Mill che l'essenza della religione sia la forte e seria tendenza de' nostri sentimenti verso un qualsivoglia obbietto ideale che noi riconosciamo come eccellente e di molto superiore a tutti gli obbietti delle brame egoistiche; che tutte le grandi poesie siano poesie religiose; più ancora, che la poesia, apprezzata in tutta la sua dignità, s'identifichi colla religione. Certo nell'unità dello spirito ogni ideale si connette coll'altro ideale o è momento d'un ideale più alto e più comprensivo; ma la comune natura ideale non cancella il significato specifico che ciascuno ha per sè e nel tutto. La religione, nelle sue scaturigini, è poesia sublime: ma la poesia non è, come tale, religione, nè all'origine, nè nei suoi gradi più alti; e può anche essere magnificamente irreligiosa, maledicendo con Prometeo Giove e il cieco potere che al comun danno impera. L'artista che si ginocchia dinanzi alla divina creatura delle sue mani, non è più l'artista, ma il credente, e la sua creatura non è più la sua creatura: è il simbolo d'un che superiore: adorando, egli oblia sè e l'arte sua, egli la oltrepassa, e ascende colla fede in un cielo più alto. L'arte, la poesia, non potrà mai, in nessun modo, offrire allo spirito avido di verità, di bontà e di consolazione, la soluzione degli ultimi problemi tormentosi, la liberazione dal male e dal dolore. Le sue antiveggenze felici possono cogliere il vero, ma non sono ancora il vero, nè per la mente bisognosa di dimostrazione, nè per la fede bisognosa dell'autorità divina; per lo più la sua logica è una sofistica gentile e le sue fantasie sono giocose. Le sue consolazioni non sono illusorie, perchè il sentimento non è mai tale, anche quando dipenda da un'illusione; ma essa è solo un bel sogno, e le sue illusioni sono passeggiere; chè la critica e la vita disperdono tosto l'illusione e il conforto. *Ernst ist das Leben, heiter ist die Kunst*: son sempre vere queste parole dello

Schiller. L'arte non darà mai il sentimento dell'infinito. Il poeta che sente agitarsi dentro il dio che gli accende l'estro, che sente spirarsi intorno l'ambrosia del suo nume, prova come un sentimento di agevolezza, d'aiuto o d'impeto creativo, non un sentimento di profonda dipendenza, serenità o elevamento. Il *pati Deum* è più veramente del fatto religioso che estetico. Il sentimento dell'artista che crea, è piuttosto di elevamento del proprio io, di apoteosi di sè. Il poeta si sa e si dice spirito creatore, figlio degli dei, ecc.

15. — Come posso io orientarmi, mercè dell'arte, nel mondo delle azioni e dei valori, se ora la trovo intenta a magnificare epicamente la virtù, ora a tessere un manto d'oro per il vizio, ora a idealizzare la semplicità dell'innocenza, ora la tragica lotta delle passioni torbide? Mi fa prelibare, in qualche istante, le gioie dello spirito creatore, del « sorriso del settimo giorno », e mi promette il trionfo del tempo. Ma ahimè! mi lascia ignaro della formazione dell'universo mondo, del primo tipo delle infinite forme che essa è costretta a riprodurre e combinare; mi lascia pauroso e disperato di fronte al mistero della morte, o si affida essa stessa alla religione per scorgere nell'abisso; mi farà trionfare, se mai, del tempo colla gloria che più non sentirò, non colla persona mia presente e beantesi. Così, io che, poco innanzi, mi son creduto spirito creatore, sento tutta l'inanità della mia attività creatrice, l'inanità delle mie creature, che son belle e non parlano, e debbo, alla fine, cercare, fuori dell'arte, se l'arte stessa, a cui ho votato la vita, sia un giuoco che valga la pena di essere giocato. È che io non posso aver *fede* nell'arte e ne' suoi prodotti. Fu anche la fantasia a creare il mito, gl'iddii e le teogonie, e fu l'arte, da prima, come a rappresentare, così a perfezionare il divino; ma quelle creature e queste rappresentazioni, via via più perfette e più alte, ottennero fede, e cessarono d'esser mere creature fantastiche ed opere d'arte. In ciò è l'infinita distanza che separa il mito e il simbolo religioso dal mito e simbolo meramente estetico. L'uno vale per il contenuto e il simboleggiato, stimato reale, l'altro per la forma simboleggiatrice d'un contenuto che può essere soltanto immaginario. In ciò la possibilità che l'inestetico, il mostruoso, il grottesco, ecc., in nulla impediscano la sincerità e profondità del sentimento religioso, che, anzi, questo possa trascorrere fino all'indifferenza per il bello, e, in momenti di fanatismo, al depreziamento e alla condanna di esso; e, viceversa, che l'arte, noncurante della religione, possa farsi anche atea e bestemmiatrice, e, non ostante ciò, raggiungere i suoi scopi immediati. Solo il senti-

mento del sublime s'avvicina al sentimento religioso, per l'ammirazione e la trepidazione onde l'anima è invasa; ma non s'identifica con esso; perchè lo spirito, cui pare che il sublime in realtà atterrisca e conquida, è principalmente sotto il fascino della forma, e troppo conserva padronanza e sicurezza di sè, giacchè del sublime appunto fa suo gradimento e suo giuoco.

16. — Una religione della scienza? Ma non ha senso ragionevole, se religione deve conservare il suo significato. La religione nasce, quando la scienza non ha trovata la sua via, e non ha più nulla da dire o da far sperare; e tra spirito religioso e spirito scientifico v'è necessariamente un contrasto. Per l'uno il mistero è una fine, per l'altro è un tormento e un principio. Si può votarsi alla scienza, ma non adorarla: è una forma di pensiero, non una realtà estrinseca e superiore. Il culto della verità è esercizio d'attività che gratifica se stessa; la verità è creatura di chi la scopre, e più spesso porta con sè la delusione che la lieta novella. Se anche tutti potessero diventare sacerdoti della dea scienza, a che varrebbero per le moltitudini tutti i suoi tesori riposti, se tra essi si trovasse scritto che morire bisogna e morire interi, dolorare vivendo senza conforto nè nella tomba nè oltre tomba, perdere i più cari senza rivederli più mai, aver sete di giustizia e non poterla sedare nè in terra nè in cielo?

17. — L'apoteosi dell'umanità? Ma io conosco gli uomini, non conosco l'umanità, potrebbe alcuno rispondere; io non mi accorgo della « evidenza spontanea che la caratterizza » (Comte): io mi sento, sì, ad essa legato e soggetto; ma io non posso sentire della venerazione infinita per ciò che trovo, almeno in parte, in me stesso; di cui conosco le deficienze e gli inganni, quello, appunto, che l'idea religiosa vorrebbe colmare e correggere. L'umanità, questo « *grande Essere* », non ha fatto la terra e il cielo, « *il grande Feticcio e il grande milluogo* »; è andata soggetta per tanti secoli a tutti gli errori del periodo teologico e metafisico; ha bisogno, essa proprio, d'esser redenta dal male e dal dolore da noi che lavoriamo al suo perfezionamento, e che, appunto scorgendone sì lontano il termine, cerchiamo di redimerci in Dio. In verità, si potrebbe aggiungere, è possibile votarsi pel bene dell'umanità, ente astratto e intelligibile, da chi sia capace d'apprezzarne l'essenza immortale nel succedersi delle età e delle generazioni, quasi spirito vivente d'una grande famiglia ideale che getti le sue radici nei secoli; ma non da chi cerchi un essere presente, personale, esorabile, con cui venire in intimo colloquio, da cui impetrare la pace, l'aiuto o il perdono che

gli uomini negano. È una bella ingenuità quella del Comte, di credere alla possibilità di un culto religioso per un « essere relativo, modificabile e perfettibile, composto de' suoi proprii adoratori, e più soggetto che ciascuno di essi a delle leggi assegnabili, che permettono di prevedere i suoi voti e le sue tendenze »!

17[bis]. A che parlare, dopo ciò, anche della religione, come dicono, del cosmo? Adorare il cosmo dalle leggi di bronzo, come le denotava l'Humboldt? la natura, che non si lascia supplicare e intenerire; che ha fatalmente il sole per i tristi come per i buoni, le tempeste per i buoni come per i tristi, e non una promessa per chi patisce e deve morire?

Il contenuto essenziale della religione o è quello che deve essere, o è vano parlar di religione. Nessun filosofo o grande uomo può cangiare la natura delle cose.

IV.

18. — Contro le esagerazioni dell'individualismo religioso sta tutta la storia delle religioni e la natura complessa del fatto religioso. La religione, che è essenzialmente fede e religiosità, è necessariamente fede in qualche cosa e devozione a qualche cosa: in sè riunisce elementi soggettivi e oggettivi, sentimentale-volitivi e intellettuali. Nessun dubbio che come l'individuo ha libertà di fede, così è libero non solo nel modo di credere, ma nell'oggetto stesso della sua credenza. La libertà religiosa è spontaneità di sentimento e libertà di concezione e rappresentazione del divino. In tal senso, ciascun individuo come ha la sua religiosità, così può avere il suo dio. Ma nel fatto, una religione solitaria non è mai esistita: o si crede cogli altri o non si crede. L'individuo nasce in una società religiosamente costituita o in via di ricostituirsi, come in una data società economica, giuridica, politica. L'oggetto della fede egli non se lo crea da sè; lo trova come un dato tradizionale, come credenza assodata (πίστις δοθεῖσα); se l'appropria e vive della fede degli altri; o alla determinazione di esso coopera partecipando delle idee, delle aspirazioni, de' sentimenti di tutti, e vive della fede comune. Il divino non è soggetto a monopolio, nè all'arbitrio e agli accidenti della coscienza individuale, e non è il secreto d'un'anima: è possesso e prodotto dello spirito collettivo. Ogni religione è relativa allo stato di coltura di un dato popolo, in un dato tempo, che non è creazione indi-

viduale; ogni dio è rispondente agl'ideali di potenza, perfezione, ecc., che sono idealità collettive; ogni mito è elaborato dalla fantasia di molte generazioni, e il poeta non fa che fissarlo o abbellirlo; ogni simbolo, come indica la stessa parola, implica l'accordo di molti intorno al simboleggiato e agli elementi simbolici; ogni domma, risultato di lunghi dibattiti, è pensiero e canone comune, ecc., ecc. L'idea di Dio, qualunque essa sia nelle religioni alquanto sviluppate, non si determina e chiude ne' rapporti personali ed esclusivi tra un individuo e la divinità, ma li sopravanza per la natura stessa dei poteri divini. Come ogni bene comune o comune signoria e destino, Dio riunisce tutti gli animi di quelli che vivono a lui sottomessi. Il proprio feticcio o il proprio demone particolare è un altro esemplare nel feticismo o nella demonologia della religione dominante presso un popolo: ma per lo più gli dei e gli spiriti, quando non sono universali, sono nazionali o almeno famigliari. A tal patto la religione è un legame, una *religatio*, non solo dell'uomo con Dio, ma degli uomini tra loro; e non v'è religione senza correligionari, senza comunanza di credenze.

19. — È nella natura della stessa fede, come certezza soggettiva, di cercare la società, appoggiarsi al consenso e alla fede altrui; perchè credere, quando c'è tanti motivi di dubitare, è cosa in sommo grado difficile, se suggestiva o mallevadrice non viene la fede altrui a determinare una ripetizione o imitazione psichica. « La mia fede, diceva Novalis, ha acquistato infinitamente in saldezza da che un altro essere umano ha cominciato a credere lo stesso ». Invece, la fede solitaria può presto svanire, mancando dei sussidi e della ragione e della autorità. Così, mentre il sentimento della comune dipendenza e del comune destino rende il sentimento religioso, indipendentemente da ogni altro elevamento morale, eminentemente sociale, il consenso di pensieri e di voleri rispetto al divino, trasforma la fede degli individui in religione, che è fatto o istituto essenzialmente collettivo. Solo la religione che si dice filosofica può colorirsi della luce della coscienza individuale e vivere in questa e di questa; ma è ben dubbio che sia una religione, cioè fede viva e operante, o che possa durare a lungo solitaria. Certo, la diversità di coltura e d'elevamento spirituale fa, come vedemmo, che sia diversa in menti e cuori diversi la rappresentazione e il sentimento del divino, pur nell'àmbito della religione comune; persino, se vi sono libri sacri, ogni coscienza ne è come un particolare commento. Ma se, non ostante ciò, può parlarsi d'una religione bramana, giudaica, pagana, cristiana, e in generale d'una

religione positiva e storica, è perchè in esse non manca mai un gruppo di dati rappresentativi, di opinioni o dogmi, che siano come il punto fermo, intorno a cui s'aggira l'appercezione e affezione individuale. È l'obbietto essenziale e specifico delle singole religioni.

20. — Nessuna religione conobbe tante eresie e scismi e contrasti di opinioni quante il cristianesimo, perchè in nessuna era virtualmente contenuto tanto spirito di libertà. Ma l'idea del figlio di Dio e della sua missione redentrice, del regno dello spirito, della fraternità in Dio, dell'autorità della Scrittura, ecc., sono elementi che nessun cristiano ha potuto negare senza porsi fuori del cristianesimo. Sono punti in cui cattolicesimo e protestantesimo, la fede primitiva e ingenua e la posteriore e indagatrice, necessariamente si accordano. A sua volta, come religione positiva e assodata, il cattolicesimo è nei suoi diritti, quando a quelli che vogliono restare nel suo seno, ingiunge il riconoscimento e il rispetto di tutta la tradizione della Chiesa, che è il pernio della fede comune. Il suo torto comincia quando, loro malgrado o contro le proteste della loro coscienza, vuol trattenerveli sottomessi. Se quel diritto non avesse, e nelle materie essenziali di fede potesse prevalere l'opinione o il sentimento individuale, sparirebbe ogni cattolicità e cesserebbe d'essere quella religione che è, e che accoglie in consenso di fede milioni di uomini. In tal caso, Dio potrebbe essere, daccapo, creatore o non creatore del mondo, come pure sostennero molte sette cristiane; creatore nel tempo e *ab aeterno;* sarebbero in lui tre persone e una sola; il Cristo sarebbe e non sarebbe Dio vero; uninaturato e binaturato; unipersonale e bipersonale; sostanza reale o mera apparenza; Dio sarebbe o non sarebbe autore del peccato; l'uomo sarebbe libero e necessitato; il matrimonio sarebbe un sacramento e un fatto diabolico, ecc., ecc. « Ciò che Valentino ha potuto, diceva già Tertulliano, i Valentiniani lo possono senza dubbio, e i Marcioniti possono ciò che ha potuto Marcione. Perchè mai, se i maestri hanno avuto il diritto d'innovare nella fede, i discepoli non l'avrebbero del pari? ». In verità, nessuna religione senza dommi. Ci sarebbe pertanto una grande verità in fondo al *quod semper, ubique et ab omnibus* del cattolicesimo, che consacra la tradizione sua e alla Chiesa attribuisce il diritto esclusivo e inalienabile d'interpretazione della Scrittura; se per tradizione non s'intendesse la lettera morta e pietrificata, l'eredità affatto intangibile, non migliorabile e non accrescibile; e se per Chiesa si volesse intendere la comunanza effettiva dei santi nei secoli e in essa la propagazione eterna della verità. Perchè solo in una

società ampla e ininterrotta degli spiriti animati dallo stesso infinito desire, solo nella comunicazione perenne e attuale de' pensieri e degli affetti santi, che traggono origine da quell'unica fonte, nell'educazione e integrazione scambievole delle intelligenze e delle volontà, sotto la guida autorevole di tutti, è possibile cadano le scorie e le meschinità della coscienza individuale e riluca il filo d'oro di ciò che vi può essere di veramente vivo e immortale nei libri santi e nel pensiero cristiano. Allora, sì, sarebbe vero l'*ubi Ecclesia, ibi spiritus*, perchè sarebbe vera anche la reciproca. Ma nel cattolicesimo tradizione e domma sono sinonimi di pietra sepolcrale per la coscienza e il cuore del credente; autorità è sinonimo di imperio assoluto, e la Chiesa che interpreta e legifera non è veramente che « là dove è Pietro », come diceva Ambrosio, o è « nel Vescovo », come diceva Cipriano; o al più anche nei concilii e nei libri dei Padri, dove, è impossibile negarlo, assai spesso prevale lo spirito sofistico o sistematico alla fede schietta e al sentimento immediato.

21. — La reazione del protestantesimo contro lo schematismo dommatico e l'esteriorità della fede cattolica fu la ribellione della coscienza contro la tirannia dell'autorità, dello spirito contro la lettera, della chiesa di Cristo invisibile contro la chiesa governante in nome di Cristo e visibile; ma chi può negare che trapassò il segno, quando insieme al principio che « la Scrittura profetica ed apostolica unicamente è sorgente, norma e giudice della fede cristiana », ammise l'altro che il semplice credente, internamente istrutto da Dio (*intus a deo solo doctus*) sia il più libero e il più sicuro giudice, a nulla servendo il soccorso di coscienze più illuminate, di qualsivoglia comunità delle coscienze, a nulla la scienza e la filosofia, dove Dio stesso è maestro, e dove « pel battesimo son tutti dottori »? Scambiava così coll'autorità della Bibbia quella di qualsivoglia interprete di essa, l'infallibilità del legislatore con quella del giudice; era costretto ad ammettere una « *interiorem claritatem Scripturae* », che è smentita da tutta la storia delle dispute cristiane, e dimenticare, in un generale livellamento delle coscienze, ogni reale graduazione nella percezione del divino. L'individualismo protestante, spinto alle estreme conseguenze, sarebbe riuscito alla distruzione di ogni religione, che richiede sempre una qualche unità di fede, e d'ogni comunità di fedeli, impossibile senza questa unità; e all'arresto d'ogni progresso religioso, impossibile senza una continuità di tradizioni e di educazione collettiva. Alcune sette protestanti formatesi, certo non contro allo spirito del protestantesimo,

come libere associazioni anarchiche, e mantenutesi nella più grande rozzezza, danno un'immagine di quello a cui si poteva giungere. Perchè, come dice presso a poco un abile scrittore cattolico, se lo spirito individuale è il solo interprete, l'interprete indipendente dei libri santi, ciascuno essendo libero di scegliere, adottare e rigettare, capace o no d'intendere, vi potranno essere tanti simboli di fede quanti individui; peggio ancora: poichè ogni uomo può cangiare sovente d'opinione, ciò che è materia di fede oggi, potrà non essere più tale domani. Ma nel fatto le esigenze fondamentali e sociali d'ogni religione non potevano non manifestarsi anche nel protestantesimo e temperare la indeterminatezza del principio individualistico, perchè diventasse a sua volta una religione, una fede pubblica, e fosse cagione di pace, non di discordia. Ben presto si vide che la chiesa invisibile, ossia la comunità dei credenti nello Sp. S. con a capo G. C., della quale ogni cristiano è membro e sacerdote, non bastava ai fini della fede; bisognava pur conoscere quand'ella fosse la *vera* chiesa, quale la *retta* interpretazione degli Evangeli, la *retta* amministrazione dei sacramenti. Infatti, come era possibile ritenere che fosse sempre divina ispirazione quella per cui si era indiretti alle più varie e contrarie credenze? Ed ecco la chiesa visibile, manifestazione e determinazione dell'invisibile, la « *congregatio sanctorum in qua evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta* », secondo la confessione di Augusto (art. VII); ed ecco la « *exterior claritas sacrae Scripturae* » aggiungersi alla « *interior claritas* », ecc. L'individuo, qualsivoglia individuo, non è più tutto: la luce della sua coscienza si farà più viva e più pura colla luce di tutti; la sua fede, la sua speranza, la sua carità s'alimenteranno della fede, delle speranze e dell'amore comune: la sua vita spirituale sarà perfetta solo quando sarà come membro d'un corpo mistico insieme e attuale, la chiesa dei santi. Indi, a poco a poco, si fissano i punti capitali della dommatica comune a tutti i rami evangelici, le controversie se non si risolvono si placano, si unificano per quanto è possibile la liturgia, ecc. (1817-1834). Ma nel tempo stesso, a parte le credenze fondamentali, nulla d'assoluto e incondizionato; si lascia integra la libertà di tutte le sette e di ciascun individuo, in ciascuna setta. Questi possono passare dall'una all'altra confessione senza pericolo e senza impedimento e anche uscire da tutte, senza essere scomunicati dalla Chiesa invisibile, e lavorare in essa e per essa allo svolgimento dell'idea cristiana. Come è unilaterale, dice un teologo illuminato, il protestantesimo, che accanto alla Scrittura non trova luogo per alcuna confessione, così è unilaterale

quello che in una data confessione vede l'espressione della Scrittura, definitiva per tutti i tempi, ostacolatrice d'ogni ulteriore sviluppo. Un confessionalismo di tal genere è inevangelico, non protestante, non luterano, non storico. Solo le nature incolte, partigiane, anguste conoscono nella Chiesa l'*aut-aut*: o la dottrina dell' ispirazione dell'ortodossia o la critica radicale: o l'incondizionato valore del simbolo o l'abrogazione di esso. In verità, lo spirito del Cristo rende testimonianza nella parola della scrittura, nella confessione e nella progressiva coscienza della fede. E quando lo spirito in più modi rende testimonianza, non è lecito elevare alcuno di tali modi ad unico ed assoluto.

22. — Il processo storico dello spirito cristiano è riuscito a questo: da una parte, a riaffermare che la coscienza individuale è l'organo della fede, dall'altra, che solo la fede collettiva o la comunità delle credenze stabilite fanno la religione. In questa coordinazione e compenetrazione del soggettivo coll'oggettivo, della libertà coll'autorità, dello individualismo coll'universalismo, è la verità eterna e finale dello spirito religioso. Ma quella coordinazione e compenetrazione non è mai perfetta e generale: ora, nella pace e nella concordia di tutti, governa le coscienze il *noi* invisibile o visibile, ora l'io, un io, assetato di verità novella, in nome della coscienza sua, protesta, si ribella, e tenta di farsi valere. Qui la radice di perniciosi litigi; quindi anche l'origine del progresso e il significato storico delle grandi individualità.

V.

23. — La religione, come ogni altro prodotto dello spirito, è soggetta a trasformazione e sviluppo, che ora ne investono alcuni degli elementi, ora la totalità di essa. Sostanziale trasformazione si ha quando non cangiano solamente nome gli dei, ma natura, come quando al dio della paura, della vendetta e della necessità, sottentrò quello della misericordia, del perdono, della libertà. Sostanziale sviluppo è veramente quello per cui, come nel caso precedente, è resa più profonda la coscienza del divino e più vicina alla verità, più stretta la parentela fra lo spirito universale e l'umano, più pura ed umana la morale religiosa. La perfezione di simboli, canoni, riti, ecc., non tocca che la parte estrinseca e formale della religione. Ora alla trasformazione e

allo sviluppo intimo della religione contribuisce anzitutto il progresso del sapere e quello della morale. Il crescere della scienza non può mancare di ripercuotersi sull'obbietto della fede e sul modo di credere di molti, per la luce che l'intelletto diffonde su tutto il contenuto della coscienza. Quando le cause di molti fenomeni naturali sono disvelati, il mito ad essi relativo perde ogni credibilità, il pregiudizio e la superstizione ripiegano vergognosi le ali. Quando l'intelletto dei più esige un'unica causa ed un unico fine, il politeismo è condannato a sparire; e quando supremo valore è riconosciuto, non la forza fisica e la strapotenza incontrastabile, ma lo spirito e la ragione, la divinità sarà anzitutto spirito, ragione, provvidenza dell'universo, e l'uomo, in quanto essere spirituale e razionale, parteciperà più che mai del divino. Parimenti, l'elevarsi del senso morale, purifica ed eleva il divino: Dio non ha più collere, vendette, debolezze passionali, comandi ingiustificabili: è sapienza, giustizia e amore; non promette al giusto beni terreni, ma doni spirituali; non guarda, con occhio di feudatario, all'opera esteriore e all'offerta pingue, ma all'intenzione e all'olocausto del povero cuore; e il fedele ha meno paure che speranza e fiducia. Si può in generale ritenere che il progresso religioso consiste nella tendenza della religione o porsi d'accordo, per quanto le è possibile, colla più elevata coscienza scientifica e morale del tempo. Ma la religione progredisce anche per altre vie, che più da vicino ne toccano l'essenza subbiettiva. Lo sviluppo della vita interiore, l'educarsi al raccoglimento e alla meditazione, il profondarsi del senso mistico fino al contatto immediato o all'estasi, toglie valore al simbolo e al rito e cangia il carattere dell'adorazione. Ora, tutto ciò che ho detto sinora, prima che si manifesti nella coscienza d'una comunità religiosa, è opera di coscienze elette o privilegiate, in cui si trovano felicemente riunite alcune almeno delle necessarie condizioni di progresso: intuito superiore, senso morale più elevato e più puro, profondità mistica, ecc. Il primo passo non è fatto mai da tutti, e tanto meno il passo più ardito. Alterare le basi della fede è alterare le basi della vita, che ne è tutta compenetrata: ma nessuna comunità, in complesso, mutò mai, come per ispirazione universale o per miracolo, la sua religione, cioè la direzione della sua vita. Era impossibile. La fede, e più ancora la fede comune, se ne giace per lo più contenta o rassegnata: ciascuno ha qualche ragione per lodare o temere il dio dei suoi padri; le opinioni religiose hanno la consacrazione dell'autorità e del tempo, la forza che viene dall'esempio, l'energia e la resistenza del sentimento costante; la vita ha

i suoi adattamenti abitudinari; il costume ha le sue leggi, rese stabili dai mille interessi determinati dal loro governo, ecc., ecc. La stabilità e la resistenza della religione è anche maggiore, quando sia codificata in libri sacri, dettati da Dio stesso, sì che non sia facile alterarne la lettera e lo spirito; e caste o corporazioni sacerdotali stiano a custodia della tradizione, quasi carcerieri delle coscienze. Perciò le religioni positive sono sempre state fra le più conservatrici forze sociali, le lotte e le guerre religiose sono state fra le più accanite, e la nazione vinta subì men dolorosamente l'imperio di leggi e governo straniero che quello degli stranieri iddii importati e imposti per diritto di conquista.

24. — A rompere le maglie della coscienza delle moltitudini, vuolsi l'urto di una potente e risoluta energia individuale, che sappia scorgervi i punti deboli per penetrarvi e conquistarla all'ideale nuovo. Vuolsi l'uomo storico, che viva di questo ideale e sia pronto a morir per esso, che sappia far sprigionare dalla coscienza degli altri la luce nascosta, e diffonda intorno a sè quella simpatia, quella virtù propagatrice e quel terrore sacro, che pare miracolo, ed è effetto della potenza spirituale del suo ideale o della forza del suo volere e del suo esempio. Ma, perchè trionfi il novello ideale, saran necessarie prove mortali. Egli e i suoi primi proseliti saranno probabilmente i primi martiri o i primi guerrieri della religione nuova: ciò è naturale, ciò è storicamente necessario; e se fosse altrimenti, il loro ideale non conterrebbe nulla di veramente nuovo e turbatore. In questo senso, era giusta la resistenza che ad ogni istante incontrava nelle povere coscienze idolatre degli ebrei Mosè; erano inevitabili le ecatombi dei martiri cristiani, come già, per altre cause, la morte di Socrate; fu fatalmente necessaria la spada di Maometto e dei suoi seguaci; erano inevitabili le persecuzioni che scatenò la Riforma, gli eccidi che insanguinarono le terre più sacre alla fede antica o più avide della fede nuova, ecc., ecc. L'idea veramente attiva, quando non trova facile l'imperio, o non ne ha più la sicurezza, per la virtù stessa della fede che la sostiene, se mancano altri freni spirituali, fa ricorso alla forza. Anche l'ideale di mansuetudine e di perdono nella coscienza delle moltitudini può non rifuggir dalla violenza. In questa potenza o anche violenza di moto e resistenza collettiva, che ha la causa almeno occasionale in una coscienza individuale, è la grandezza storica dei fondatori di religione, e in generale dei fondatori di civiltà. La loro morte non è allora una disfatta, ma l'adempimento della missione e la gloria. Ma come un individuo può tanto?

25. — L'opera dell'individuo storico, nella sfera della religione come in altre, s'inizia in lui e da lui, ma non si termina in lui e da lui; perchè quella abbia valore storico, deve trascendere i fini individuali, e non essere creazione assoluta di valori nuovi. Ciò che deve esser valore spirituale anche per gli altri, non si può creare tutto da me o da te: e ciò che altri comprendono e apprezzano, debbono già essere preparati a comprendere e apprezzare. Chi predica al deserto o semina nella sabbia, non raccoglie nulla: la parola ha senso per chi ha spirito di intelligenza: il seme germina, dove il terreno è adatto a fecondarlo. L'efficacia dell'azione individuale è in ragione diretta della preparazione collettiva. Una inversione di valori deve già essere, almeno in embrione, nelle coscienze, o deve poterle subito interessare, perchè sia possibile annunziare e veder accolta una nuova tavola di valori. Chi può comprendere una lingua strana o straniera, un pensiero impensabile, o partecipare a un sentimento per cui tace il cuore? La religione, iniziata da chi ne gitta le fondamenta, è stabilita veramente da quelli che vi crederanno, cioè comincia ad esser religione da che perde il carattere di fede di un solo o di pochi. Però vuolsi, a mutare la religione, la pienezza dei tempi. Prima o dopo, sarebbe troppo o poco. E se alla fine diventa la religione di tutti, è perchè in essa la coscienza trova meglio determinate le sue aspirazioni, avvertito e illuminato quello che le giaceva oscuro in fondo, avvalorate le antiche promesse o le abituali speranze, accresciuto il tesoro degli affetti o delle consolazioni. Ma anche nella via del trionfo si procede per gradi: dopo l'uno, in cui lo spirito di Dio parlò il verbo novello, vengono i pochi, poi altri, poi legioni; tardi, assi tardi, talvolta, tutti. Anche qui, l'individuo, non ha vinto che perchè ha servito il genio della specie.

INDICE ANALITICO

I.

L'UMANISMO.

Capitolo I. — **L'umanismo.**

Capitolo II. — **Il sistema umanistico.**

II.

LE BASI DELL'UMANISMO.

Capitolo I. — Lo spirito.

Capitolo III. — Il valore.

Capitolo IV. — Il soggetto reale.

III.

L'INDIVIDUALISMO.

Capitolo I. — L'individualismo.

Capitolo II. — L'individualismo gnoseologico.

solipsismo

Capitolo III. — L'individualismo religioso.

FACOLTA' DI LETTERE E FILOSOFIA TORINO BIBLIOTECA DELLE

ERRATA-CORRIGE.

Pag. 27	linea 31	invece di	*criterio*	poni	*concetto*
» 182	» 21	»	Berkely	»	Berkeley
» 204	» 6	»	larghezza	»	larghezza l'immoralismo,
» 224	» 23	»	Navalis	»	Novalis

L 47859\71

81472 1